ŒUVRES

DE

SAINT ALPHONSE-MARIE

DE LIGUORI

IMPRIMERIE JULES MOUREAU

A SAINT-QUENTIN.

ŒUVRES

DE

SAINT ALPHONSE-MARIE

DE LIGUORI

ÉVÊQUE ET DOCTEUR DE L'ÉGLISE

Traduites de l'italien et mises en ordre

PAR

MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET

Nouvelle édition, revue et corrigée

PAR

M. l'abbé A. C. PELTIER

Chanoine honoraire de Reims et de Saint-Denis de la Réunion.

TOME SEPTIÈME DES ŒUVRES

DEUXIÈME DE LA PARTIE MORALE



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13.

1877

INSTRUCTION PRATIQUE

POUR LES CONFESSEURS

RÉSUMÉ DE LA THÉOLOGIE MORALE (SUITE.)

CHAPITRE XII

Remarques sur les commandements de l'Eglise.

I. Les commandements de l'Eglise sont en grand nombre; mais les principaux et les plus généraux pour le peuple chrétien.sont au nombre de cinq, savoir : 1c d'entendre la messse le dimanche et les jours de fêtes commandées, question, du reste, déjà traitée à l'occasion du troisième commandement de Dieu; 2° de jeûner pendant le carême, dans les jours de vigiles et aux quatre-temps; 3° de s'abstenir du gras le vendredi et le samedi; 4° de se confesser une fois chaque année, et de communier à Pâques; 5° de ne point faire de noces dans les temps prohibés, et quant à cette dernière question, nous remettons à la traiter quand il s'agira du mariage. Ainsi les seules à traiter en ce moment sont celles qui se rapportent au deuxième, au troisième et au quatrième commandement de l'Eglise. Dans le premier point, nous parlerons du jeûne, et aussi, à cette occasion, de l'abstinence de viande; dans le second, de la confession et de la communion annuelles..

PREMIER POINT

DU JEUNE ECCLÉSIASTIQUE

II. De l'obligation du jeûne. — III. De l'abstinence des viandes. — III et IV Des diverses sortes de laitage. — V. Du lard. — VI. Trois bulles de Benoît XIV sur ce sujet. — VII. Si ceux qui ont obtenu dispense en ces matières peuvent user de poisson. — VIII. De la chair de porc. — IX. De l'unique repas à faire. — X. Du partage du dîner. — XI. Des oublies, etc. — XII. Des boissons. — XII. Du vin et de la bière. — XIV. Du sorbet. — XV. Du chocolat. — XVI-XIX. De la collation du soir. — XX. De ceux qui font plusieurs repas, soit en gras, soit en d'autres aliments. — Si ce précepte admet la légèreté de matière. S'il y a obligation grave d'observer l'heure de la réfection.

II. Trois conditions sont requises pour le jeûne écclésiastique, savoir, qu'on s'abstienne de viande, qu'on ne fasse qu'un repas, et qu'on observe l'heure de la réfection. La première condition donc, c'est l'abstinence de la viande. Le jeûne consiste principalement à s'abstenir de la chair des animaux qui naissent sur terre et qui respirent, c'est la règle qu'a donnée saint Thomas à ce sujet[1]; ou de ceux qui sont communément regardés comme animaux terrestres plutôt qu'aquatiques, suivant la règle indiquée communément par les auteurs. En conséquence, Bonacina, Réginald, Concina Tambourin, Holzmann, Elbel, etc. disent qu'il n'est pas défendu de se nourrir de tortue, de grenouilles, de limaçons, de sauterelles ou de grillons, et de coquillages. Holzmann et Elbel portent le même jugement des loutres, des castors, et des canards d'une certaine espèce. Par contre, les oiseaux, bien que quelques-uns d'entre eux cherchent leur nourriture dans les étangs, sont tous réputés viande défendue, comme les mouettes, les mélards, les corbeaux de mer et semblables[2]. Sont exempts de ce précepte les fous et les enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison. Quant à ceux qui, quoique étant encore au-dessous de sept ans, ont déjà acquis l'usage parfait de la raison, on peut voir ce qui en a été dit au chapitre II, n° 42.

1. 2-2, q. 147, a. 8. — 2. Cf. lib. III, n. 1011.

III. En carême, il est défendu aux adultes, sous péché grave, non-seulement de manger de la viande, mais aussi de faire usage d'œufs et de laitage, comme le prouvre la condamnation portée par Alexandre VII contre la proposition 32, ainsi conçue : « Il n'est pas évident que la coutume de ne manger en carême ni œufs ni laitage, soit obligatoire [1]. » On demande ici : 1° si, dans les vigiles qui tombent hors du carême, le laitage est généralement défendu. Quelques-uns, mais en petit nombre, sont pour l'affirmative, en s'appuyant sur le canon *Denique*, 6, dist. IV, où le pape saint Grégoire déclare qu'il est juste que nous nous abstenions de fromages et d'œufs dans les jours où il est défendu de manger de la viande [2]. Et il semble que ç'ait été aussi l'opinion de saint Thomas [3], qui a dit que l'Eglise défend à ceux qui jeûnent tant la viande que les œufs. Mais nous disons, d'accord avec l'opinion commune, que le laitage n'est défendu pour les jours de vigiles, que dans les lieux où la coutume en est établie; ainsi pensent Navarre, saint Antonin, Laymann, Sanchez, Concina et d'autres, avec les docteurs de Salamanque, qui citent aussi à leur appui un concile de Tolède. Et le canon *Denique* ne fait point ici difficulté, puisque saint Grégoire n'y parle que du carême, et c'est aussi du carême que parle saint Thomas ; mais, parlant ensuite des autres jeûnes dans l'article cité (8, ad 3m), il dit : « C'est pourquoi l'usage de la viande est interdit dans tous les jeûnes. On défend encore généralement pour celui du carême les œufs et le laitage [4]. » Donc les œufs ne sont pas défendus hors du temps de carême. On ne doit pas non plus nous opposer ce qui est dit dans la bulle *In suprema* du pape Benoît XIV [5], « qu'en cas de dispense du jeûne du

1. Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget.

2. Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium obstinemus, ab omnibus quoque, quæ sementinam carnis trahunt originem, jejunemus : a lacte videlicet, caseo, et ovis.

3. 2-2, q. 147, a. 3.

4. Et ideo in quolibet jejunio interdicitur usus carnium; in jejunio autem quadragesimali interdicuntur etiam ova.

5. In quadragesima aliisque diebus quibus carnium et lacticiniorum esus est prohibitus, dispensari contigerit, etc.

carême et d'autres jours où l'usage de la viande et du laitage est défendu, etc., » puisque, comme l'a sagement observé un docte auteur moderne (le P. Petio, théatin, *in Add. ad Fel. Pot.*), ces paroles n'impliquent nullement la réprobation du sentiment contraire, au sujet duquel il n'y est rien défini de particulier : car ces mots, « l'usage du laitage est défendu [1], » peuvent ne s'entendre que du temps de carême; et non des autres, et ce qui fait voir clairement que le pontife n'a pas eu l'intention de déclarer dans ladite bulle que le laitage est aussi défendu dans les vigiles, c'est ce qu'il a écrit sur ce même sujet dans son ouvrage *de Synodo diœcesana* [2], où il recommande aux évêques de ne point prohiber le laitage dans les autres temps de jeûne que celui du carème, partout où l'on a coutume d'en faire usage ces jours-là : si donc il dit dans cet endroit que les évêques ne doivent point prohiber un tel usage, il est certain, par conséquent, que, dans sa bulle non plus, il n'a pas eu l'intention de faire entendre que ce même usage était défendu.

IV. On demande, 2°, si, dans les lieux où la coutume est établie de s'abstenir de laitage, les paysans sont tenus de s'y conformer sous péché grave. Sanchez, Vital, Tamburini, etc. le nient, attendu, disent-ils, qu'il n'est pas certain qu'une telle coutume ait été introduite et prescrite avec l'intention de s'en faire une obligation grave, comme il eût fallu que cela se fît. Mais le sentiment commun est, au contraire, pour l'affirmative, et c'est celui que nous suivons avec Lessius, Laymann, Concina, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, Viva et autres, à la suite de saint Thomas [3], parce que, comme nous l'avons dit plus haut [4], cette sorte d'abstinence étant quelque chose de pénible, et chacun en ayant sous les yeux la pratique constante, on présume à bon droit qu'on l'a introduite et continuée avec l'intention de s'y obliger : s'il n'en était ainsi, elle serait aisément tombée en désuétude; et si l'on admet une fois que la présomption est pour l'obligation, la possession est également

1. Lacticiniorum esus est prohibitus.

2. Ult. edit., lib. XI, c. v, n. 13. — 3. 2-2, q. 147, a. — 4. Ch. II, 8, ad 83. n. 84, à la fin; tome VI, de cette nouvelle édition.

pour elle, et non pour la liberté [1]. Nous dirons la même chose, et pour la même raison, de l'obligation imposée aux religieuses de réciter l'office; on peut voir à ce sujet ce que nous en disons dans l'*Examen des ordinands*.

V. On demande, 3°, si ceux à qui il est permis d'user de laitage ont par là même permission d'user de lard. Silvestre, le cardinal d'Ostie (*a*), l'Abbé, etc., l'affirment, et le P. Viva le donne pour probable, en citant à son appui Laymann et Azor; mais j'ai trouvé que Laymann est tout à fait opposé à cette opinion, et Azor se contente de ne pas le condamner. Tamburini, avec Diana et Henriquez, ne le juge admissible que pour le cas où ce serait du lard fondu. Mais je pense qu'on doit suivre là-dessus le sentiment commun, que partagent Sanchez, Bonacina, Concina, Roncaglia, Elbel, Milante et autres, qui ne l'admettent en aucune manière, puisque la graisse ne laisse pas d'être de vraie viande.

VI. On demande, 4°, si ceux qui ont obtenu dispense pour user de viande ou de laitage, peuvent dans un jour de jeûne, manger du poisson. Mais il faut ici noter avant tout plusieurs choses que le pape Benoît XIV a ordonnées et déclarées dans trois de ses bulles relativement au jeûne. 1. Dans sa bulle *Non ambigimus*, du 3 mai 1741, il a déclaré que personne ne pouvait être dispensé de l'obligation de s'abstenir de viande sans cause légitime et sans l'avis des deux médecins [2], c'est-à-dire du médecin du corps et du curé ou du confesseur; et il a déclaré, de plus, que, pour qu'une telle dispense soit étendue à un peuple entier, il faut une cause très-grave, et qu'à chaque fois cette dispense soit accordée par le Siége apostolique; de plus, que même alors ceux qui ont obtenu dispense pour pouvoir user de viande sont obligés de se contenter d'un seul repas, avec défense de mêler dans un même repas les mets permis avec les mets interdits [3],

1. Cf. *Theol. mor.*, l. IV. n. 1009, dub. 3.
2. *Sine* legitima causa, et utriusque medici consilio.
3. Licitas atque interdictas epulas.
a). *Ostiensis*, le même qu'Henri de Suse, célèbre thélogien, contemporain de saint Bonaventure et de saint Thomas.

c'est-à-dire la viande avec le poisson, comme il l'a expliqué plus clairement ensuite dans sa bulle *Libentissime*. 2. Dans sa bulle *In suprema*, du 22 août de la même année, le même pape a déclaré que ces deux mêmes prescriptions obligeaient tout particulier qui aurait obtenu dispense, et non-seulement pour les jeûnes à garder en carême, mais encore pour tout autre de l'année. 3. Dans sa bulle *Libentissime*, du 10 juin 1754, il a déclaré que ceux qui auraient obtenu dispense pour pouvoir manger de la viande à leur collation du soir devaient se conformer, en ce point, à la pratique de ceux dont la conscience est droite et timorée [1]. 4. Que ces mêmes personnes devaient observer l'heure prescrite à ceux qui jeûnent. 5. Que les mets interdits à ceux qui sont dispensés pour faire gras, ce sont les poissons, et cela même dans les dimanches de carême, de sorte qu'on ne peut alors dans un même repas manger de la viande et du poisson ; et c'est ce qu'il déclare en propres termes [2], en ajoutant cependant que ceux à qui il est accordé dispense pour user de laitage, peuvent sans scrupule mêler à cet usage celui du poisson.

VII. Cela posé, quelqu'un doutait si, dans un repas qui se fait en particulier, il n'était pas permis à ceux qui ont obtenu dispense pour faire gras, de manger en même temps quelque poisson. Sur ce point, l'autenr moderne déjà mentionné (le P. de Petio) a prétendu que la prohibition avait été faite à proprement parler pour les banquets, à raison du scandale, mais non pour des repas privés où l'on n'userait de poisson que modérément, sans scandale et nullement par gourmandise. Mais malgré toutes ces réserves, une telle opinion me paraît tout à fait improbable, puisque : 1. la bulle s'exprime en termes généraux ; 2. dans la constitution *Fraternitas*, insérée dans la bulle *Libentissime*, le pape ordonne aux médecins de ne permettre à personne d'user de viande (soit en société, soit en particulier,

1. Eo cibo atque ea potione uti, quibus utuntur jujunantes rectæ meticulosæ conscientiæ.

2 Epulas interdictas esse pisces, adeoque utrumque simul adhiberi non posse.

comme cela s'entend sans aucun doute), que sous les deux conditions de ne faire qu'un repas, et de ne pas y mêler la viande et le poisson. 3. Il est dit, dans cette même bulle, que le mélange du poisson n'est permis qu'à ceux qui n'ont obtenu de dispense que pour user de laitage : donc il est défendu à ceux qui ont dispense pour user de viande [1] Par contre, il est probable, comme le dit Fransoja [2], que celui à qui la dispense n'est accordée que pour le potage au bouillon gras, peut licitement se nourrir non-seulement d'œufs et de laitage, mais encore de poisson. La raison en est, comme je le pense, que la prohibition que fait le pape de mêler le poisson à la viande doit s'entendre strictement, c'est-à-dire de mélanger du poisson avec la viande proprement dite, et que le bouillon gras est censé être un assaisonnement plutôt que de véritable viande.

VIII. On demande, 5°, si ceux à qui la dispense est accordée par rapport à la viande en temps de carême pèchent en mangeant de la chair de porc : le P Concina l'affirme d'une manière absolue, en alléguant, pour le prouver, un certain décret de Clément XI, daté de Rome, 24 février 1702. Mais la généralité des théologiens le nient, entre autres Lugo, Sanchez, Croix, Tamburini, les docteurs de Salamanque, avec Trullench, Villalob, etc., parce que, disent-ils, ce serait trop fait pour donner des scrupules, et plus gênant peut-être que le jeûne lui-même, d'obliger chacun de ceux qui obtiennent dispense d'examiner quelles viandes lui seraient nuisibles, et quelles autres ne le lui seraient pas. Et l'édit (car c'en est un plutôt qu'un décret) de Clément XI ne fait point difficulté ici, quoiqu'il y soit prescrit deux choses à ceux qui obtiennent la dispense, l'une de ne faire qu'un repas, et l'autre de ne point user de mets insalubres : cet édit ne fait point difficulté, disons-nous, puisque cette prohibition n'était point générale, mais particulière pour l'Etat romain, comme l'attestent Viva et d'autres, et comme l'a déclaré Benoît XIV lui-même, pendant qu'il était archevêque de Bologne, dans la *notification* ajoutée au tome I[er],

1. Cf. n. 1014-1015. — In Bus., l. III, p. 6, c. 3, anim. 2, à ces mots, *At hic*.

n° 24. Et depuis, dans la bulle *Non ambigimus*, il étend, il est vrai, au monde entier l'obligation de ne faire qu'un repas pour ceux qui obtiennent par dispense la permission de faire gras, mais non cet autre précepte de s'abstenir de viandes malsaines ; ce qui prouve clairement que le pontife n'a pas voulu étendre à toute l'Eglise cette autre prescription. Mais, pour ce qui est en particulier de la chair de porc, il ne semble pas qu'on puisse la dire absolument nuisible, puisque, comme l'affirme le célèbre médecin Hoffmann, cette chair est en parfait rapport de convenance avec le sang humain. Et Riverio dit, en parlant de la chair de porc : « Galien la trouve très-ressemblante à la chair humaine, et si elle est bien cuite, elle est plus nutritive que tout autre aliment [1]. » Mais, dira quelqu'un, pourquoi cette sorte de viande était-elle défendue aux Hébreux, sinon parce qu'elle est nuisible ? La réponse à cette objection, c'est qu'en Palestine, où les chaleurs sont très-fortes, la viande de porc a pu être prohibée comme nuisible à la santé, parce que, dans ces pays, suivant Calmet (*in Levit.*, XI, 8), les porcs sont plus sujets qu'ailleurs à la lèpre ; de même qu'il était défendu de manger du lièvre, quoique dans nos pays cette autre sorte de mets soit loin de passer pour nuisible. Ajoutons ce que dit saint Thomas [2], que, parmi les viandes, les unes étaient défendues aux Juifs, comme trop humides ou trop sèches, les autres comme immondes, et de ce dernier genre était la viande du porc. Et, en effet, la raison de cette prohibition donnée par Moïse, c'est que ces sortes de viandes étaient immondes pour les Hébreux : « Ne mangez point de ces chairs, parce qu'elles sont immondes pour vous, » leur était-il dit, comme nous le trouvons rapporté dans le Lévitique [3]. Et on les appelait immondes, parce que, comme l'a dit Plutarque, aucun autre animal ne se plaît mieux dans la fange et la saleté [4] Noël-

1. Galenus eam humanæ carni similem esse asserit ; et si bene coquatur, omnium ciborum potissime nutrire.
2. 1-2, q. 102, a. 6, ad 1.
3. Horum carnibus non vescimini, quia immunda sunt vobis (*Levit.*, XI, 8).
4. Nullum animal ita gaudet cœno. ac sordidis locis.

Alexandre dit, de plus, comme l'avait affirmé avant lui Tertullien [1], que la chair de porc était défendue aux Juifs pour mortifier en eux la sensualité et mettre un frein à l'incontinence.

IX. La seconde condition du jeûne, c'est de ne faire qu'un repas. On doutait autrefois si la dispsnse de faire abstinence n'entraînait pas celle de ne faire qu'un repas, par la raison que l'abstinence n'ayant plus lieu, dès lors le jeûne était détruit dans son essence; mais aujourd'hui, comme nous l'avons vu, nous avons pour nous fixer la déclaration de Benoît XIV, qui est que le jeûne comprend deux préceptes, dont l'un, qui consiste dans l'abstinence de la viande, peut cesser, sans que l'autre, qui est de ne faire qu'un repas, quoiqu'il soit le moins principal, doive cesser par là même : à moins toutefois que la dispense du premier de ces deux préceptes ne soit accordée pour cause de maladie ou de faiblesse de tempérament, comme tous s'accordent à le dire, et comme l'a déclaré le même pape dans sa bulle *In suprema*, où se lit cette restriction : « Pourvu qu'on n'ait pas pour excuse une raison de santé, ou un danger certain d'y porter atteinte, ou quelque autre nécessité [2] »

X. Il est néanmoins permis, 1°, de diviser le dîner pour quelque affaire qui survient et qui oblige de l'interrompre. Du reste, il n'est pas permis de l'interrompre sans raison, et de revenir ensuite à table ; mais cela doit s'entendre moralement : car on peut bien, même sans raison, et quoiqu'on ait terminé son diner, revenir manger, si la compagnie continue de dîner, ou si l'on apporte sur la table un nouveau plat de viande auquel on n'avait pas songé : ainsi pensaient Sanchez, les docteurs de Salamanque et Villalob. Et même Filliucius, Tambourin et Elbel permettent généralement de prendre encore d'autre nourriture un quart d'heure ou une demi-heure après le dîner fini. Il est certain ensuite qu'il y a interruption réelle, lorsque, sans raison pour le faire, on a laissé passer une heure entière; mais quand il survient quelque affaire, on peut bien laisser passer ce laps de temps; et même Lezana, Diana, Fagond, Tam-

1. *Contra Marc.*, lib. II, c. XVIII. — 2. Cf. *Theol. mor.*, l. III, n. 1013, in fine.

bourin, etc., accordent pour cela jusqu'à deux qu'Holzmann dit avec raison être permis, lorsque la personne n'a pas encore pris la nourriture suffisante. Et je ne fais point difficulté d'affirmer, pour les raisons que donnent Lessius, Filliucius, les docteurs de Salamanque, etc., que, quand quelqu'un n'a pas pris suffisamment de nourriture, et qu'il ne pourrait supporter le jeûne sans en être gravement incommodé, il peut toujours retourner au pain, parce que l'intention de l'Eglise n'est pas d'obliger personne à passer la journée sans avoir réparé suffisamment ses forces [1]. Il est probable, de plus, que, comme le disent Lacroix, Fagond et Tambourin, il est permis de prolonger le dîner jusqu'à deux heures ; et Elbel, avec Gobat, en accorde jusqu'à trois et même quatre pour les Allemands, eu égard aux habitudes de leur nation [2]. « Il n'y a pas de péché mortel, dit le P Cuniliati [3], à faire durer son dîner plusieurs heures, si on ne le fait pas en fraude de la loi. »

XI. Il est permis, 2°, de prendre quelque chose par manière de médicament, comme sont les électuaires, c'est-à-dire des composés de sucre et de genièvre, ou de citron, ou autres choses semblables, sur lesquelles saint Thomas s'explique en ces termes [4] : « Quoique les électuaires nourrissent un peu, on les prend cependant moins comme aliment que pour faciliter la digestion. C'est pourquoi ils ne rompent pas le jeûne, non plus que les autres médicaments, à moins, toutefois, que l'on n'en prenne en grande quantité, et avec l'intention de s'en servir comme de nourriture. » De sorte qu'il est permis de prendre ces électuaires pour tout bon motif, comme d'aider la digestion, de fortifier l'estomac, de conserver la voix, de corriger la puanteur de la bouche, et pour autres causes semblables. De même il est permis de prendre quelque nourriture, une once pesant, par exemple, pour s'empêcher de tomber en faiblesse, comme

1. Cf. lib. III, n. 1020, qu. 3 et 4. — 2. Cf. ibid., qu. 5.

3. Protrahere prandium ad plures horas, si non fiat in fraudem jejunii, non est mortale.

4. Electuaria assumuntur ad digestionem, unde non solvunt jejunium, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat in modum cibi (2-2, qu. 147, a. 6, ad 3).

le disent communément Azor, Lessius, Toledo, Leymann, etc. Quelques-uns ensuite accordent cette permission pour chaque fois qu'on a à boire, pour que la boisson ne fasse pas de mal; mais cela, comme d'autres le disent avec raison, ne peut se permettre qu'à peine une ou deux fois dans la journée[1].

XII. Sont permises, 3°, toutes les boissons qui sont prises comme breuvages, bien qu'elles nourrissent en quelque façon. C'est ce qu'enseigne saint Thomas dans le passage suivant[2] : « L'Eglise n'a pas l'intention d'interdire le boire qui est nécessaire à la digestion des aliments,... quoiqu'il nourrisse un peu cependant. » De là vient qu'on permet tout ce qui se prend pour satisfaire la soif, comme le café, le thé, la sauge, mais non le lait, ni le bouillon, parce que, bien que ces choses se boivent aussi, elles n'ont pourtant pas la nature de boisson, mais plutôt celle d'aliment, et qu'elles nourrissent plus qu'elles ne servent de véhicule à la nourriture. Et la même chose doit se dire du suc des fruits, comme des pommes, des poires, des melons d'eau, contrairement à ce qu'a avancé avec beaucoup d'improbabilité un écrivain moderne ; et de même des raisins mâchés ou sortant du pressoir[3].

XIII. Je dis *des raisins sortant du pressoir*, mais non *du vin*, parce que, quoique les anciens chrétiens s'abstinssent aussi du vin, le vin a cessé d'être défendu, quand même on en userait pour apaiser sa faim, comme l'enseignent communément Azor, Sanchez, Lessius, Navarre, Laymann, Bonacina, etc., avec les docteurs de Salamanque, qui, vu la coutume actuelle, appellent ce sentiment certain. Et même, en son temps, saint Grégoire, dans le canon *Denique* de la distinction IV, déjà citée, permettait le vin sans aucune distinction, en ces termes[4] : « Il est aussi permis de boire du vin, de telle sorte, cependant, qu'on le fasse sans s'enivrer. » Et la même chose doit se dire de la cer-

1. Cf. lib. III, n. 1018 et 1019.
2. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus,... licet aliquo modo nutriat.
3. Ibid., ad 2m.
4. Vinum quoque ita permittitur, ut ebrietatem omnino fugiamus.

voise ou de la bière (qui se compose d'eau, d'orge et d'autres ingrédients), qu'on boit uniquement pour étancher sa soif[1]

XIV Disons la même chose du sorbet ou de la limonade, qui est un composé de sucre, de jus de limon ou de canelle, pourvu que ce soit en petite quantité, et qu'on y mêle une grande quantité d'eau : c'est le sentiment commun que soutiennent Wigandt, Concina, Roncaglia, Bannez, Elbel, les docteurs de Salamanque, Viva, Croix, etc., attendu que, comme le disent ces théologiens, toutes les fois qu'à une petite quantité de ces matières se trouve mêlée une grande quantité d'eau, c'est censé breuvage. Et on ne doit pas penser qu'on se gelant, de telles boissons changent de nature : car le changement de nature fait que la chose n'est plus la même, au lieu que de l'eau gelée, une fois mise dans la bouche, se liquéfie aussitôt, et reprend sa manière d'être. Et, en effet, que la congélation ne change pas la nature du liquide, c'est ce qui peut se prouver encore par la rubrique du missel (chapitre x, n° 11), approuvée par saint Pie V, où il est dit que, si, dans le cours de la célébration de la messe, les espèces du vin viennent à geler après la consécration, on ne doit pas consacrer de nouveau (ce qui devrait nécessairement se faire, si, la congélation changeait la nature des espèces), mais on doit les faire fondre au moyen du feu, et puis les avaler[2].

XV. C'est une autre question agitée vivement parmi les docteurs, de savoir si c'est rompre le jeûne que de prendre du chocolat à l'état liquide. Beaucoup le nient, comme le cardinal Brancace, Escobar, Urtado, Holzmann, Viva, etc., pourvu que la quantité de l'eau excède de beaucoup celle du chocolat, parce qu'alors, disent-ils, le chocolat se prend en manière de breuvage ; et ils soutiennent, en conséquence, qu'on peut en prendre ainsi tant qu'on le voudra dans la journée. D'autres, cependant, l'affirment, comme Sanchez, Sylvius, Laymann, Roncaglia, Concina et Tambourin, par ce motif qu'on ne doit considérer comme breuvage que ce qui sert de véhicule aux aliments,

1 Cf. lib. III, al. IV, n. 1022. — 2. Ibid., qu. 2.

mais non ce qui est soi-même aliment de sa nature, comme le lait, le bouillon, et, par conséquent, aussi le chocolat ; et de là ils concluent que le chocolat rompt le jeûne, à moins qu'on ne le prenne en petite quantité. Voici là-dessus mon sentiment : je n'admets pas que le chocolat soit une boisson proprement dite, puisque sa nature est certainement d'être nutritif, et il ne semble pas que ce soit là un simple breuvage. Mais je soutiens qu'il est permis d'en user pour deux motifs : le premier, que, bien que le chocolat ne soit pas breuvage, considéré en lui-même, il passe communément pour tel, ou pour médicament, dans l'esprit d'au moins bien du monde ; et de même que nous avons dit avec saint Thomas qu'on peut user d'électuaires, bien qu'ils soient nutritifs, il en est de même du chocolat, et là-dessus le P. Concina est aussi d'accord. L'autre motif, plus général, c'est qu'aujourd'hui tout le monde use de cette boisson, comme l'attestent les docteurs de Salamanque, Viva, Holzmann, Tambourin et Roncaglia, qui, en présence d'une telle coutume, tient pour certain qu'on peut licitement en user. Mais, soit qu'on se le permette à titre de médicament, soit en vertu de la coutume, je pense, avec les docteurs de Salamanque, ainsi qu'avec Mgr Milante, qu'il n'est pas permis d'en prendre plus d'une tasse par jour. Il y a ensuite une grande confusion d'opinions au sujet de la quantité qu'on peut en prendre sans violer le jeûne. Le P. Concina dit qu'on peut en user à titre de médicament, mais seulement en en mêlant à l'eau quelque peu de poudre, *parum pulveris ;* ce qui est trop rigoureux, et que personne n'avait encore dit. D'autres, comme les docteurs de Salamanque, avec Léon et Turrien, permettent qu'on en prenne jusqu'à deux onces. Pour moi, je trouve plus raisonnable, d'accord sur ce point avec Mgr Milante, de permettre, conformément à la pratique ordinaire, jusqu'à une once et demie avec la quantité d'eau qu'en contiennent les vases usuels, parce que telle est la quantité qu'on y emploie communément[1]

XVI. Il est permis, 4°, de prendre sur le soir une petite réfec-

1. Lib. III, al. IV, n. 1023.

tion, selon la coutume admise aujourd'hui dans les divers lieux, et tolérée par les prélats, puisque saint Thomas dit[1], en parlant précisément du jeûne, que « les prélats paraissent consentir, par là même qu'ils dissimulent. » Et on doit, sans contredit, s'en tenir de préférence sur ce point à l'autorité des modernes, bien que moins nombreux, qu'à celle des anciens, qui ne pouvaient attester en rien les coutumes à venir. Il est incontestable que le jeûne était jadis plus rigoureux ; mais dans l'état actuel de la discipline, la collation du soir est aujourd'hui admise en tous pays. En cette matière, on doit avoir égard à ce que permet la coutume, tant pour la qualité que pour la quantité des mets. En ce qui concerne la quantité (quoi qu'en dise le P Concina, qui n'accorde que trois onces d'aliments), d'autres permettent le quart d'un repas ordinaire ; mais une telle règle n'est pas encore de mon goût, parce qu'elle peut être trop indulgente (au moins par rapport à quelques-uns), ou trop obscure et sujette à faire naître des scrupules. Il vaut donc mieux s'en tenir au sentiment communément admis aujourd'hui, comme l'attestent Castropalao, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Viva, Bonacina, Holzmann, Tambourin, Elbel, Diana, Sporer, Milante, Croix, Félix Pot, Mazzotta, etc., et qui permet généralement à tous (même à ceux qui n'ont besoin que de peu de nourriture, comme c'est encore le sentiment unanime des docteurs ici nommés) de prendre la quantité de huit onces d'aliments, et même quelque peu plus, comme, par exemple, deux onces, qui ne constituent qu'une matière légère (comme on le dira au numéro 20, 2e alinéa), pour quiconque a besoin d'une nourriture plus copieuse[2] De plus, il est communément admis d'accorder le double, c'est-à-dire seize onces, pour la collation de la vigile de Noël, à cause d'une telle solennité, mais non pour la collation du samedi-saint, non plus que pour celle de la vigile de la Pentecôte. Quelques-uns, comme les docteurs de Salamanque, permettent, pour la vigile de Noël, de se repaître à

1. Ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere (2-2, q. 147, a. 4, ad 3m).
2. Cf. lib. III, al. IV, n. 1025.

satiété d'herbiettes, de fruits et de douceurs, disant que telle est la coutume; mais je doute fort qu'une telle coutume existe dans nos contrées; d'autant plus que Mazzotta, Pasqualigo et Renzi la nient absolument. Si quelqu'un, par hasard, voulait anticiper la collation dans la matinée de cette vigile, en réservant son dîner pour le soir, Sanchez observe avec raison (malgré l'opinion contraire de quelques autres) qu'il ne pourrait pas se permettre plus de huit onces, parce qu'alors on n'est pas encore entré dans la solennité, qui ne commence qu'aux premières vêpres[1].

XVII. Ensuite, pour ce qui concerne la qualité des mets, il est certain qu'on y permet les fruits, le pain, les herbiettes et les douceurs. Mais on demande, 1°, si l'on y permet aussi le poisson. Beaucoup d'auteurs, comme Sporer, Marchant, Pasqualigo, Elbel, Tambourin, Vivald et Burghaber, disent que, d'après la coutume d'aujourd'hui, il est permis de manger des poissons, même frais et grands, à la collation du soir comme au repas du matin. Du reste, c'est une coutume reçue parmi nous d'y manger de petits poissons même frais, et même, comme le disent Viva, Mazotta et Bonacina, de grands poissons aussi, pourvu que ce soit en petite quantité, comme deux ou trois onces. Cette opinion se trouve confirmée par Mgr Milante, qui atteste[2] qu'aujourd'hui les communautés, même régulières, servent, en carême, à la collation, de petits poissons même frais; et, quant aux grands poissons, il ajoute : « Attendu la discipline actuelle, je pense qu'on peut, sans le moindre scrupule, permettre de s'y nourrir même de grands poissons, pourvu qu'on le fasse avec la modération requise[3]. »

XVIII. On demande, 2°, s'il est permis de prendre huit onces de pain, qu'on aurait cuit avec de l'eau mêlée d'huile. Quelques-uns l'admettent; mais cette opinion est répudiée à bon

1. Lib. III, al. IV, à ces mots *In vigil.*

2. Attenta præsenti disciplina, sine ullo scrupulo posse etiam magnos pisces permitti existimo, cum debito moderamine (*In prop. Alexand.* VII, exerc. 23).

3. Cf. lib. III, al. IV, n. 1026 et 1028.

droit par les docteurs de Salamanque et par Viva, Roncaglia, Tambourin et les autres communément, parce que le pain change, en quelque sorte, de nature par sa coction et sa fermentation dans l'eau, en devenant avec l'eau une même substance qui ne peut plus en être séparée : du moins une telle pratique n'est pas admise par la coutume. Tout ce que nous pouvons donc permettre en cela avec Tambourin, c'est de tremper son pain dans l'eau ou dans le vin, à condition de s'en nourrir sur-le-champ, parce qu'alors il n'y a pas de fermentation, ou avec Roncaglia, de prendre quatre onces de pain cuit dans l'eau, ou tout au plus cinq, comme le disent les docteurs de Salamanque. Et on peut dire la même chose des légumes cuits dans l'eau. On tient ensuite pour probable, ce que soutiennent Castropalao, Laymann, Bonacina, Azor, Viva, Mazzotta et les docteurs de Salamanque, qu'il est permis de prendre de la soupe cuite avec de l'huile ou du vinaigre, ou du vin cuit, en observant cependant avec Viva que l'huile, le vinaigre et le vin cuit doivent entrer dans la quantité permise de huit onces, puisque ces choses ne peuvent plus être considérées comme boissons[1]

XIX. Quant à ceux ensuite qui font gras en vertu d'une dispense, le pape Benoît XIV, ayant été consulté pour savoir s'ils pouvaient, à la collation du soir, user aussi d'aliments gras, répondit, comme on peut le lire dans sa bulle *Libentissime*[2], que cela ne leur est point permis, mais qu'ils doivent user des mêmes aliments et des mêmes boissons dont usent les personnes obligées au jeûne, et dont la conscience est droite et timorée. Avant que cette bulle eût été publiée, plusieurs auteurs disaient que quiconque avait obtenu dispense pour manger de la viande pouvait se permettre, le soir, un peu de fromage; et cela paraissait probable d'après l'usage qui en était établi chez un grand nombre, pourvu que la quantité n'en excédât pas une once, ou une once et demie (de fromage,

1. Lib. III, al. IV, n. 1029.

2. Non licere, sed opus habere eo cibo eaque uti potione, quibus utuntur homines jujunantes rectæ meticulosæ conscientiæ.

dis-je, et non d'œufs); mais, depuis lors, un confesseur ayant soumis cette opinion à la Pénitencerie, et le pape ayant été consulté à son tour par celle-ci, le cardinal pénitencier répondit que le pape avait déclaré verbalement, *ore tenus,* que même le fromage était interdit, et j'ai chez moi le texte original de cette déclaration. Quelques-uns ensuite ont voulu soutenir que ladite déclaration avait besoin d'être promulguée pour être obligatoire; mais d'après ce que nous avons dit ailleurs [1], quand la déclaration a pour auteur le législateur lui-même expliquant sa pensée, elle n'a pas besoin de promulgation[2] D'ailleurs, cette défense de faire usage du fromage à la collation du soir a été confirmée par le pape Clément XIII, dans une de ses lettres encycliques, publiée le 20 décembre 1759, et dans laquelle se trouvent déclarées deux choses, savoir[3] : 1° qu'il n'est pas permis, dans le repas du jour, de prendre des potions mêlées de lait; 2° qu'on ne peut manger qu'au seul grand repas de la chair d'animaux, ou des choses qui en tirent leur origine, comme sont les œufs et le fromage; puis il y ajoute qu'à la collation, ceux qui ont obtenu dispense doivent se traiter absolument comme ceux qui n'en ont obtenu aucune(*a*).

1. Cap. II, n. 78 et 79 (tome I, p. 133 de cette traduction).
2. Cf. lib. III, n. 1027, v. *Hic notandum.*
3. 1. Non licere per diem potiones lacte permixtas sumere; 2. Tantummodo ad unicam comestionem posse carnem adhibere, vel ea quæ ex carne trahunt originem.
4. Æquiparandos esse iis quibuscum nulla est dispensatio.

a). Dans ce chapitre, n. 19, nous avons dit que, dans la collation du soir, il n'était pas permis aux dispensés de manger du laitage; nous avons rapporté, à ce propos, la déclaration de Benoit XIV, et la bulle de Clément XIII, *Appetente,* du 20 décembre 1759, où ce souverain pontife condamne l'abus de prendre du lait hors du repas, et déclare ensuite que le sentiment de Benoît XIV était qu'il n'était pas permis aux dispensés de manger de la viande ou du laitage, excepté dans un seul repas, hors duquel ils devaient se conduire comme ceux qui n'avaient pas de dispense. Afin que l'on comprenne mieux ce que nous disons, nous allons transcrire ici les paroles de la bulle relative à ce sujet : « Nova infringendis jejunii legibus vel opinionum commenta, vel a vera jejunii vi et natura abhorrentes consuetudines humani pravitate ingenii cum sint invectæ, ea omnia radicitus convellenda curetis. In quibus profecto abusum illum censemus omnino numerandum, cum nonnulli, quibus ob justas et legitimas causas ab abstinentia car-

XX. S'il arrive à quelqu'un de gâter son jeûne, il doit dire ensuite à son confesseur en quelle manière il l'a gâté, si c'est en dînant plusieurs fois, ou si c'est en mangeant de la viande : car autant de fois il mange de la viande ou du laitage, autant de fois il pèche. Mais si son péché consiste à faire plusieurs repas avec des mets d'ailleurs permis, une fois son jeûne rompu, il n'est plus obligé de jeûner (*a*) : ainsi pensent communément Azor, Gaël, Suarez, Toledo, Castropalao, Sanchez, Laymann, Anaclet, Roncaglia, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., contre Sylvius, Wigandt, Concina et autres. La raison de cette différence, c'est que l'essence du précepte de s'abstenir de viande consiste précisément dans cette abstinence, et qu'ainsi l'obligation de s'abstenir de viande continue toujours de subsister; au lieu que l'essence du précepte du jeûne consiste à ne faire qu'un repas, comme l'enseigne saint Thomas par ces paroles[1] : « L'Eglise a sagement réglé qu'on ne ferait qu'un seul repas les jours de jeûne. » Par conséquent, dès qu'une fois l'essence du jeûne est détruite par un second repas, le précepte est dissous, et ne peut plus être observé. Au moins est-il vrai qu'après le second repas, un tel précepte est douteux, et qu'étant douteux, il n'est plus dès lors obligatoire[2]. On demande en-

nium dispensatum fuerit, licere sibi putant potiones lacte permixtas sumere : contra quam prædictus Præcessor noster censuit, tam dispensatos a carnium abstinentia, quam quovis modo jejunantes, unica excepta comestione, in omnibus æquiparandos iis esse, quibuscum nulla est dispensatio, ac propterea tantummodo ad unicam comestionem posse carnem, vel quæ ex carne trahunt originem, adhibere. » Et quelles sont les choses qui tirent leur origine de la chair, c'est ce qu'explique le can. *Denique*, dist. 4, où il est dit : Quæ trahunt originem sementinam a carnibus, ut sunt ova et lacticinia. » D'après cela les dispensés ne peuvent manger à leur collation d'autres choses que celles qui sont permises aux non-dispensés. (*Note de l'éditeur.*)

1. Ecclesiæ moderamine statutum est, ut semel in die a jejunantibus comedatur.

2. Cf. lib, IV, n. 1030.

a). Je ne puis, à mon grand regret, adopter cette opinion, d'ailleurs peu arrêtée, ce me semble, de notre auteur : 1° parce qu'elle choque trop visiblement le sens commun, argument qui, pour être populaire, ne laisse pas d'avoir quelque valeur; 2° parce qu'elle contredit le principe, admis à titre d'axiome en théologie, que les préceptes prohibitifs, ou autrement dits négatifs, obligent *semper pro semper*. Or, les deux préceptes de l'abstinence et

suite, si celui qui, sans qu'il y ait eu de sa faute, a mangé deux fois en quantité notable, doit s'abstenir de manger une troisième fois. Laymann, Bonacina, Castropalao, Holzmann, Sporer, etc., le nient pour la même raison. Je ne réprouve pas cette opinion; mais il me paraît plus probable qu'on doit plutôt l'affirmer, comme l'ont pensé aussi Azor, Valentia, Sa et Navarre, parce qu'encore que celui qui rompt son jeûne par inadvertance se trouve dès lors dans l'impuissance matérielle de l'observer, il semble néanmoins que, quand il s'aperçoit ensuite de l'obligation qui lui était imposée, il soit tenu de l'observer pour ne pas se rendre formellement coupable de son infraction [1]

Nous avons dit, *s'il a mangé deux fois en quantité notable*, c'est-à-dire plus de deux onces pesant (*a*), parce que jusque-là c'est une quantité légère, comme le soutiennent Sanchez, Viva, les docteurs de Salamanque, Vivaldo, Turrien, Léon, Tambourin, Léandre, Sporer, Busembaum, Elbel et autres [2] Mais, si l'on prenait plusieurs fois, dans un même jour, une légère quantité de nourriture, de manière à en faire, par l'addition, une quantité considérable, on pécherait mortellement, comme on doit l'inférer de la proposition 29 condamnée par Alexandre VII. Observons, à cette occasion, que, même en faisant gras, on peut pécher véniellement pour légèreté de matière; mais la quantité en est alors beaucoup plus limitée, disent les docteurs de Salamanque, Diana et Roncaglia, qui comptent en ce cas pour matière grave la huitième partie, c'est-à-dire le demi-quart d'une once [3]. Les docteurs de Salamanque permettent ensuite, avec Diana, de manger deux biscuits faits avec des œufs et du beurre (ce que nous nommons échaudés); mais Ledesma et Villalob font mieux de dire qu'une telle action peut seulement être excusée, comme n'ayant pour objet qu'une matière légère [4]

du jeûne sont purement et uniquement de cette espèce, comme l'a observé Billuart avec sa sagacité ordinaire (in *Summ. S. Thom.*, 2-2, q. 147, a. 6), quoiqu'ils puissent sembler affirmatifs par la manière dont ils sont formulés.

1. Ibid., qu. 2. — 2. Cf. ibid., n. 1025 et 1029, à ces mots: 3. *In Confess.* — 3. Ibid., n. 1029. — 4. Ibid.

a). En Italie, l'once n'était pas la seizième partie d'une livre (ou de 500 gr.), comme elle l'était en France, mais seulement la douzième partie de la livre.

XXI. On demande enfin si l'heure du repas, dans les jours de jeûne, est matière grave ou légère. Disons d'abord que, dans les premiers temps, cette heure de rompre le jeûne était fixée au moment du coucher du soleil; plus tard, elle fut avancée jusqu'à none ou à la neuvième heure, et à partir du XIV[e] siècle, elle a été définitivement fixée à l'heure de midi. Or, il s'agit de savoir si c'est commettre une faute grave que d'anticiper notablement son repas par rapport à cette dernière heure. Sont pour l'affirmative Azor, Sylvius, Sanchez, Noël-Alexandre, Franzoja, Antoine, Cuniliati, Navarre, Covarruvias, Elbel et autres cités dans la *Théologie de Salamanque*, enfin Concina avec vingt-quatre docteurs qu'il affirme être du même sentiment[1]. On le prouve par le canon *Solent* (dist. L), tiré du concile de Châlon-sur-Saône (et non de Chalcédoine, comme le remarque Sylvius), où il est dit qu'on ne doit pas regarder comme remplissant le précepte du jeûne ceux qui se mettent à manger avant la célébration de l'office des vêpres[2] Car il suit clairement de là qu'à l'époque de ce concile, où la réfection était fixée à l'heure de none[2], l'heure appartenait à la substance du jeûne. C'est ce qu a fait dire à saint Thomas[3] : « Lorsque l'Eglise a marqué aux personnes qui jeûnent le moment précis où elles pourront manger, celui qui anticipe trop notablement, enfreint la loi du jeûne. » D'autres, cependant, nient qu'il y ait aujourd'hui faute grave à anticiper le repas ; ainsi pensent Lessius, Toledo, Bona-

1. *Azor.*, 1, 1, lib. VII, c. II, q. 4 ; — *Sylv.*, t. III, in 2-2, q. 147, a. 7, concl. 3; — *Sanch*, dec. l. IV, c. II, n. 51; — *Noel-Alex.*, in lib IV, reg. 13 ; — *Antoine*, *de Jejun.*, q. 2 ; — *Franz. in Busemb.*, p. 213, an. 3 ; — *Cun.*, tr. XII, c. I, § 2, n. 2, apud Salm., tr. XXIII, c. II, n. 86; — *Conc.*, t. V, p. 273, q. 7.

2. Nullatenus jejunare credendi sunt, qui ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium (*a*).

3. Cum Ecclesia instituit certum tempus comedendi jejunantibus, qui nimis notabiliter anticipat, jejunium solvit (In IV, dist. 15, q. 3, a. 4, q. 3).

a). *In cui la rifezione era assegnata all'ora di nona.* Avant les paroles citées ici, le même canon porte : *Solent plures, qui se jejunare putant, in quadragesima, mox ut signum audierint ad horam nonam, comedere.* Donc, à l'époque de ce concile, il n'était pas encore permis de rompre le jeûne à l'heure de none, mais seulement au soir, *nullatenus ante vespertinum officium.*
(*Note de l'éditeur.*)

cina, Laymann et les docteurs de Salamanque avec beaucoup d'autres, dont on peut lire les noms dans notre *Théologie morale*[1]. Ils disent que, d'après la coutume actuelle, l'heure n'appartient point à la substance du jeûne. Mais cette raison (soit dit sans offenser de tels auteurs) ne me persuade point, puisque eux-mêmes, comme les docteurs de Salamanque avec Laymann[2], ne nient point qu'anciennement ce fût un point important d'observer l'heure du jeûne, et qu'ainsi elle appartînt à la substance du précepte. Cela posé, tant qu'on n'aura pas prouvé que la coutume actuelle a dérogé à l'ancienne obligation qui était imposée comme importante, cette obligation demeure en possession : or, cette preuve n'a point encore été donnée, ou du moins la chose n'est point certaine, puisqu'elle est niée par tant de graves docteurs. Par conséquent, bien que j'aie adhéré autrefois à la seconde opinion, maintenant que je l'ai mieux examinée, je ne la crois plus probable. Mais on voudrait savoir ensuite quelle est l'anticipation qu'on doive considérer comme assez notable pour constituer une faute grave, puisque cette heure de la durée du jeûne doit s'estimer moralement, comme l'a observé saint Thomas[3] : « Il faut, pour le jeûne, observer une heure déterminée, non d'après un subtil examen, mais d'une manière approximative, *grosso modo*, car il suffit que ce soit vers l'heure de none » En conséquence, il y en a qui disent que l'anticipation, pour être notable, doit dépasser une heure; et les docteurs de Salamanque affirment que cela est admis de tout le monde; mais c'est ce que nie Noël-Alexandre. D'autres communément considèrent comme grave l'anticipation d'une heure entière : de cet avis sont Noël-Alexandre, Sylvius, Azor, Concina, Holzmann, Cuniliati, Antoine et Franzoja, aux endroits cités. Quelques auteurs affirment que les mendiants ont obtenu de Léon X le privilége d'anticiper leurs repas de deux

1. Lib. III, al. IV, n. 1016, au mot *Quær.* — 2. *Salm.*, l. c., n. 9 ; *Laym.*, lib. IV, tr. VIII, c. I, n. 11.

3. Ad jejunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem ; sufficit enim quod sit circa horam nonam (2-2 q. 147, art. 7, ad 2).

heures en hiver, et de trois heures en été ; mais Noël-Alexandre et Franzoja objectent qu'ils ne sauraient montrer l'acte authentique d'un tel privilége : effectivement, toutes recherches faites, ce document n'a point encore été trouvé. D'un autre côté, Azor, Sylvius, La Palud et Navarre prétendent que, pour excuser cette anticipation de toute faute, il suffit d'une affaire urgente, d'une faiblesse de complexion, d'un sermon à prêcher, de la nécessité où l'on est d'enseigner, ou de lire à table, d'entreprendre un voyage, de servir des hôtes, de faire acte d'urbanité pour des amis ; mais je ne puis me persuader que chacune de ces choses soit suffisante pour excuser l'inobservation d'un précepte qui est grave encore aujourd'hui, ainsi que nous l'avons démontré.

§ 2. — Des causes qui excusent d'observer le jeûne.

XXII. 1° La dispense, et à qui appartient-il de l'accorder ? — XXIII. 2° L'impuissance physique. — XXIV. L'impuissance morale. — XXV. Question relative aux jeunes gens et aux vieillards. — XXVI-XXVII. 3° Le travail. — XXVIII-XXX. Questions relatives à ceux qui voyagent. — XXXI. Aux artisans qui jouissent d'une grande aisance. — XXXII. Cas où l'artisan peut jeûner sans en être gravement incommodé. — XXXIII. Autre cas où l'on entreprend un travail sans raison qui oblige de le faire. — XXXIV. 4° Un devoir de piété, et quels sont ceux pour qui c'est une cause d'excuse.

XXII. Quatre causes peuvent servir chacune d'excuse par rapport au jeûne, savoir : la dispense, l'impuissance, le travail et la piété. Nous allons parler de chacune en particulier. La première cause d'excuse, c'est la dispense. Peuvent dispenser du jeûne : 1° le Pape, à l'égard du peuple chrétien tout entier ; 2° les évêques, mais seulement pour leurs sujets, encore ne peuvent-ils le faire que pour chacun à part, puisque, pour la dispense à accorder à une communauté entière, en ce qui concerne la qualité des mets, elle doit être obtenue du Siége apostolique, comme l'a déclaré Benoît XIV dans sa bulle *Non ambigimus*. On met en question si l'évêque peut accorder généralement, une fois en passant, la dispense du jeûne, ou en commuer l'obligation pour une cause particulière, telle que serait le péril de voir ce jeûne ne se garder nulle part. Beaucoup d'auteurs

l'affirment, comme Azor, Sanchez, Cajetan, Laymann, les docteurs de Salamanque, etc. Mais Benoît XIV a déclaré, dans sa bulle *Prodiit*, § 10, que l'opinion contraire est plus commune et mieux fondée, et qu'il a été répondu dans ce sens à quelques évêques d'Italie, tout en leur permettant, pour cette même année, de transférer la vigile de saint Matthias, qui tombait en cette année-là au dernier jour du carnaval[1] 3° Les curés peuvent aussi dispenser en particulier quelqu'un de leurs paroissiens, comme il a été dit, chapitre II, n° 64 (*a*); et ils conservent ce droit, même en présence de l'évêque, comme le disent communément Sanchez, Azor, Concina, les docteurs de Salamanque, etc., à raison de la coutume qui le leur attribue, et qui, en vertu du canon *Cum contingat, de for. compet.*, suffit pour conférer la juridiction. De même les vicaires peuvent accorder aussi de telles dispenses, s'ils sont en possession d'exercer les actes paroissiaux, pourvu que leurs curés n'y mettent pas d'opposition, comme le soutiennent Sanchez, Palaus, les docteurs de Salamanque[2], etc. 4° Les prélats des réguliers, même locaux, et leurs vicaires, peuvent accorder la même dispense, tant à l'égard de leurs sujets qu'à leur propre égard. Mais, tous ces supérieurs que nous venons de nommer, excepté le Pape, ne peuvent dispenser que pour quelque juste cause, autrement la dispense serait nulle[3]. Quant aux simples particuliers, s'ils ont un motif évident qui les exempte du jeûne, saint Thomas enseigne[4] qu'ils peuvent s'en exempter par eux mêmes, toutes les fois, en particulier, qu'ils ne peuvent aisément recourir à leur supérieur (pour tranquilliser, cela soit dit, davantage leur conscience); mais s'il est douteux que le motif soit suffisant, il est incontestable qu'ils doivent, en ce cas, recourir aux supérieurs.

XXIII. La deuxième cause d'excuse, c'est l'impuissance, soit physique, soit morale. L'impuissance physique excuse : 1° les infirmes, que le jeûne incommoderait notablement, et de même

1. Cf. lib. III, al. IV, n. 1032, ad 2. — 2. Ibid., ad 3. — 3. Ibid., ad 4um. — 4. 2-2, q. 147, a. 4.

a). T VI, p. 127, de cette traduction. (*Note de l'éditeur.*)

les convalescents, ou les faibles de complexion qui ne peuvent prendre en une fois une assez grande quantité d'aliments; 2° les femmes enceintes et les nourrices, à qui même on défend le jeûne, si ce n'est peut-être pour une ou deux fois, ou à moins que la femme ne soit robuste; et il leur est, au contraire, permis de se nourrir de viande un jour de jeûne, si elles sont faibles, ou que l'enfant à nourrir soit malade[1] 3° Sont excusés les pauvres, qui n'ont pas la provision suffisante pour faire d'une fois un repas entier; sur ce point, tous sont d'accord avec saint Thomas[2], et, par conséquent, il est fort probable qu'on doit excuser également, comme le pensent Sanchez, Anglès, Roncaglia et les docteurs de Salamanque, que ceux qui n'ont pas autre chose pour se nourrir que du pain, ou des herbes, ou des légumes, ne sont pas obligés de ne faire qu'un dîner, attendu que de tels aliments sont trop peu nutritifs, et qu'ils ne leur suffisent d'ordinaire, qu'autant qu'ils y retournent plusieurs fois le jour[3]

XXIV Sont excusés ensuite pour cause d'impuissance morale, tous ceux qui ne peuvent jeûner sans quelque grave inconvénient, ou sans quelque difficulté indépendante de leur propre volonté. Ainsi on excusera, 1°, ceux à qui le jeûne cause de grands maux de tête; ainsi pensent Sanchez, le docteur d'Avila, Navarre, Holzmann, Elbel, etc.; 2° ceux qui, à la suite de leurs jeûnes, ne peuvent s'échauffer ou s'endormir pendant la nuit, c'est ce qu'enseignent Castropalao, Lessius, Sanchez, Laymann, les docteurs de Salamanque, etc. Quelques-uns disent que ces sortes de personnes doivent faire leur collation le matin, sauf à souper le soir; mais il est probable qu'on ne peut leur en faire une obligation, et c'est ainsi que pensent Filliucius, Elbel, Viva, Tambourin, Fagond et beaucoup d'autres, par la raison que remettre à dîner jusqu'au soir est un moyen fort peu ordinaire aujourd'hui, et de plus, sujet à de notables inconvénients, qui sont précisément la cause qui a fait changer, sur ce point, l'ancienne discipline. 3° Les soldats, ou les habitués des

1. Cf. lib. III, al. IV, n. 1033. — 2. 2-2, q. 147, a. 4, ad 4m — 3. Cf. lib. III, al. IV, n. 1033, ad 2m.

camps ou des hospices; ainsi pensent Roncaglia, Concina, Pasqualigo, les docteurs de Salamanque et les autres communément; 4° les femmes, si pour le cas où elles jeûneraient, il leur fallait endurer une grande indignation de la part de leurs maris; et aussi les hommes, si, le jeûne devait les rendre impuissants à rendre le devoir conjugal, comme le disent Sanchez, Cajetan, Navarre, Laymann, les docteurs de Salamanque, Concina, etc. Nous disons *impuissants à rendre le devoir*, car l'excuse est insuffisante, si le jeûne fait simplement qu'ils ne puissent facilement le rendre, ou qu'ils deviennent impuissants à le demander, si ce n'est dans le cas où le mari, en s'abstenant de le demander, ne pourrait éloigner de sa femme le danger d'incontinence, ou bien encore le soupçon de se porter lui-même à en fréquenter d'autres [1].

XXV. On ajoute, 5°, les jeunes gens qui n'ont pas encore vingt et un ans accomplis, et 6°, les vieillards sexagénaires. Mais s'ils avaient néanmoins la force de jeûner? Bonacina, Laymann, Filliucius, etc., sont ici pour la négative; mais beaucoup d'autres soutiennent encore l'affirmative avec probabilité, comme Sanchez, Castropalao, Azor, Roncaglia, Holzmann, Anaclet, les docteurs de Salamanque, Mazzotta, Elbel, Viva et autres, tant à cause de la coutume générale, que parce qu'autrement ce serait un sujet de trop de scrupules pour chacun d'avoir à examiner si l'on est assez fort ou non pour supporter le jeûne, et aussi (et c'est la raison la plus forte) parce que les personnes âgées, faute de chaleur et de forces, ne peuvent faire d'un seul coup un repas en entier, et bien qu'il y en ait qui paraissent valides, leurs forces à un tel âge manquent de solidité; car elles sont tellement affaiblies, que s'il leur survient quelque maladie, il leur est difficile de s'en guérir parfaitement; ce qui a fait dire à Galien que les vieillards doivent régler leur manière de vivre comme les convalescents [2]. Or, pour qu'un sexagénaire soit excusé par rapport au jeûne, il suffit qu'il ait soixante ans commencés, suivant Castropalao, Anglès, Sa, Naldo, Viva, Bu-

1. Lib. III, al. IV, n. 1034. — 2. Ibid, n. 1036.

sembaum, Mazzotta, etc., parce qu'en matières favorables, toute année commencée compte pour achevée[1] D'autres, ensuite, tiennent pour excusées, par rapport au jeûne, les femmes même quinquagénaires; mais cette dernière opinion (à moins de quelque circonstance particulière d'infirmité ou de faiblesse) est rejetée par beaucoup d'autres, tels que Laymann, Tambourin, Elbel et Croix (c'est pourquoi Diana doute avec raison, qu'elle soit probable[2]). Quant à ceux, ensuite, qui auraient fait vœu de jeûner, et qui auraient dit expressément : *Je fais vœu de jeûner jusqu'à la mort*, ou *tout le temps de ma vie*, quoi que d'autres puissent en dire, nous disons qu'ils seraient tenus de jeûner, même après l'âge de soixante ans. Mais on doit penser autrement (dirons-nous avec Elbel et Anaclet) de celui qui, sans rien exprimer de semblable, et sans penser à l'âge de soixante ans, en aurait fait simplement le vœu, parce qu'alors les circonstances sont notablement changées, et, supposé qu'elles n'aient pas été prévues, elles suffisent pour excuser d'accomplir le vœu qu'on a fait, selon ce qui a été dit, chapitre v, nº 36, à propos des vœux. Et nous dirons la même chose, en faisant la même distinction, des jeûnes particuliers aux religieux, et qui sont de précepte dans leurs maisons[3]

XXVI. Une troisième cause d'excuse, c'est le travail. Là-dessus, il faut, avant tout, faire attention à la troisième des propositions condamnées par Alexandre VII, et qui était conçue ainsi : « Tous les employés, chargés d'un travail corporel dans un Etat, sont excusés de l'obligation de jeûner[4], etc. » Cette proposition a été condamnée avec raison, parce qu'elle était trop générale, puisqu'en la mettant en pratique, on se trouverait excusé par toute espèce de travail entrepris soit d'office, soit par divertissement, et que ce travail fût compatible ou non avec le jeûne, ce qui est faux. Du reste, même aujourd'hui, personne ne doute que tous les arts qui ne peuvent s'exercer sans une grande agitation du corps n'excusent du jeûne. Ainsi se trouvent excusés

1. Lib. III, al. IV, à la fin. — 2. Ibid., n. 1037. — 3. Ibid., n. 1038.
4. Omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii, etc

les laboureurs, les cultivateurs, les tailleurs de pierres, ceux qui travaillent dans les carrières, les marbriers, les charpentiers, les tisseurs, les potiers, les ouvriers en laine, les teinturiers, les blanchisseurs, les porte-faix, les carrossiers, les rameurs, les menuisiers, les forgerons, les fabricants, les courriers, les cordonniers, les boulangers, les panetiers, les cuisiniers qui ont à apprêter beaucoup de viandes pour un grand nombre de dersonnes, les ouvriers imprimeurs, les domestiques occupés à des travaux pénibles ; mais non les servantes occupées à filer ou à tout autre travail léger, les marchands qui portent leurs marchandises de maison en maison dans les villes, les huissiers d'église, occupés à porter des échelles. Mais tous ceux-là (bien entendu) ne sont excusés de jeûner, qu'autant qu'ils ont à travailler ainsi la plus grande partie du jour[1].

XXVII. La profession de barbier, pour l'ordinaire, n'est point un motif d'excuse, à moins, comme le reconnaissent communément Sanchez, Lessius, Castropalao, Concina, Mazzotta, etc., que quelqu'un ne puisse jeûner, vu l'énormité de ses occupations ou la faiblesse de sa complexion, sans se mettre hors d'état d'exercer son métier. Disons la même chose, avec Roncaglia, Concina et les docteurs de Salamanque, des tailleurs d'habits, et de même des notaires, des greffiers, des peintres et des horlogers, de ceux du moins dont le travail exige peu de fatigue, car, pour les grandes horloges à faire, il faut en supporter beaucoup[2]. D'autres, ensuite, excusent sans distinction, les meuniers, les orfèvres et les sculpteurs. Mais, pour ces derniers, il est pareillement besoin de peser les circonstances, en ayant constamment devant les yeux la règle communément reçue, qu'on est dispensé du jeûne, à raison de sa faiblesse ou de toute autre cause, toutes les fois qu'en jeûnant on ne saurait exercer son art, quelque peu pénible qu'il soit en lui-même, sans s'incommoder grandement[3]

XXVIII. Sont encore excusés, par rapport au jeûne, ceux qui

1. Cf. lib. III, al. IV, n. 1011. — 2. Ibid., à ce mot *Barbitonsores*. — 3. Ibid., au mot *Alii*.

voyagent à pied pendant la majeure partie du jour, comme les voituriers et les muletiers. Observons cependant, que si quelqu'un d'entre eux, après avoir terminé sa course, sans avoir jusque là pris une quantité notable d'aliments, en venait à restaurer suffisamment ses forces, il ne lui serait pas permis de dîner une seconde fois, à moins qu'il ne dût continuer sa route le jour suivant. Ajoutons qu'on doit, si on le peut commodément, remettre son voyage à un autre jour, plutôt que de se mettre dans la nécessité de recourir à des excuses semblables, comme l'enseignent saint Thomas[1] et, à sa suite, Lessius, Laymann, Toledo, etc., et conformément à ce que nous dirons bientôt, n° 33. Mais si quelqu'un avait déjà commencé son voyage, et qu'il survînt entre temps un jour de jeûne, il ne serait point tenu d'arrêter sa route pour faire le jeûne, et c'est aussi ce que disent communément Sanchez, Laymann, le docteur d'Avila, Sporer, etc. Je dis néanmoins, avec saint Thomas[3], que, dans tous ces divers cas d'impuissance ou de fatigue qui excusent, « on doit, ce nous semble, avant de rompre le jeûne, obtenir dispense du supérieur, à moins qu'on ne se trouve dans un pays où a prévalu l'usage contraire, parce que les prélats paraissent y consentir, par là même qu'ils ne disent rien. »

XXIX. On demande, 1°, quelle longueur de chemin est un motif suffisant d'excuse. Pasqualigo pense qu'il suffit pour cela de sept milles de route ; mais cette opinion est rejetée par les autres, qui requièrent au moins un voyage de quatre ou cinq lieues, c'est-à-dire de douze ou quinze milles, la lieue comptant pour trois milles, ou pour une heure de chemin, comme le dit Lacroix, d'accord avec Castropalao, Viva, les docteurs de Salamanque, Diana et Trullenchio ; mais Croix, avec Bonacina, Filliuccio, etc., requiert au moins cinq lieues. Si cependant la route était difficile, ou que le voyageur manquât de forces, de

1 2-2, q. 147, a. 4, ad 3m — 2. Cf. lib. III, al. IV, n. 1047.

3. Videtur recurrendum ad superioris dispensationem ; nisi forte ubi est ita consuetum, quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere (2-2, q. 147, a. 3, ad 3m).

telle sorte que le jeûne lui fût trop pénible, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Roncaglia et Croix disent qu'alors il lui suffirait, pour être excusé de manquer au jeûne, de six milles de chemin[1].

XXX. On demande, 2°, si le voyage peut excuser quelqu'un de manquer au jeûne, quand il se fait à cheval ou en voiture. On connaît la proposition 31 condamnée par Alexandre VII sur ce sujet, et qui était ainsi conçue[2] : « Sont excusés sans restriction tous ceux qui voyagent à cheval, de quelque manière qu'ils fassent le voyage, quand même le voyage ne serait pas nécessaire, et qu'ils n'eussent à faire qu'une journée de chemin. » Du reste, les docteurs excusent communément ceux qui ont à voyager de cette manière l'espace de plusieurs jours. Laymann et Viva exigent qu'alors le voyage dure huit jours, mais cette exigence paraît trop rigoureuse. Du reste, le P Viva observe avec raison qu'on n'est pas excusé de manquer au jeûne, si l'on peut faire tout le voyage à jeun sans trop s'incommoder. Et, d'un autre côté, Azor, Sanchez, Toledo, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Croix, etc., ont également raison d'affirmer que même un voyage d'une seule lieue peut excuser par rapport au jeûne, si l'on devait le faire avec une grande fatigue, comme cela arrive aux courriers, ou que l'on manquât de forces, ou que le temps fût rude, ou que la route fût fatigante, ou que le voyage fût extraordinaire. Mais un voyage de huit ou dix lieues n'est pas considéré comme extraordinaire par Sanchez, Toledo, les docteurs de Salamanque, Corell., etc., contrairement à ce qu'en disent Machado, Diana, etc., Le P Viva observe sagement ensuite que si celui qui voyage en carême n'avait pas pour se nourrir une quantité suffisante d'aliments tels que l'Eglise prescrit qu'ils soient, il devrait plutôt se nourrir de laitage et observer le jeûne, que de prendre

1. Cf. lib. III. n. 1047, dubit. 1.
2. Excusantur absolute omnes illi qui iter agunt equitando, utcunque iter agant, etiamsi iter necessarium non sit, et etiamsi iter unius diei conficiant.

des aliments légers et insuffisants à son besoin, qui l'obligeraient ensuite à faire dans ce but plusieurs repas [1]

XXXI. On demande, 3°, si les artisans qui jouissent d'une grande aisance, et qui s'occupent à des métiers fatigants, sont tenus d'observer la loi du jeûne. Le P Concina l'affirme avec Durand et Armilla. Mais le sentiment commun est pour le négative, que soutiennent Sylvestre, Sanchez, Navarre, Lessius, Roncaglia, Toledo, Viva, les docteurs de Salamanque, Elbel et beaucoup d'autres, parce qu'il importe au bien de l'Etat que les artisans ne négligent pas les travaux que leur impose leur profession : car s'il n'y avait à s'en occuper, dans les jours de jeûne, que les pauvres, l'Etat en souffrirait. A l'appui de leur opinion, les auteurs cités citent une déclaration expresse d'Eugène IV, donnée en l'année 1440, et où il est dit : « Les artisans dont la profession exige un travail fatigant, et les gens de campagne, soit riches, soit pauvres, ne sont pas tenus sous péché grave d'observer la loi du jeûne [2].

XXXII. On demande, 4°, si les artisans qui peuvent, en travaillant, jeûner sans s'incommoder notablement, sont obligés de le faire. Les uns, comme Tambourin, Pasqualigo et Léandre, le nient d'une manière absolue, tant à cause de la coutume contraire, que parce que les lois ne tiennent pas compte des cas extraordinaires. D'autres cependant, plus communément et à meilleur droit, l'affirment, comme Bonacina, Reginald, Concina et Viva, pour tous les cas où les hommes en question peuvent jeûner sans en être gravement incommodés, pourvu, toutefois, que la chose soit évidente ; car, dans le doute, la présomption est pour l'exemption du jeûne. Cette seconde opinion me paraît spéculativement plus probable, attendu que la loi oblige en général quiconque peut jeûner sans grave inconvénient ; mais, dans la pratique, on trouverait difficilement quelqu'un à qui de tels travaux ne causassent point de

1. Cf. lib. III, dl. IV, n.1047, dub. 2. — 2. Ibid., n. 1012. Voici les termes de cette déclaration : « Artifices laboriosas artes exercitantes, et rustici, sive divites, sive pauperes, non tenentur jejunare sub præcepto peccati mortalis, etc.

lassitude, ou du moins un affaiblissement de forces dont il se ressentirait le jour suivant [1] Nous dirons la même chose d'un artisan qui reste sans travailler un jour ou deux d'une semaine de carême, parce que, bien que, d'après le sentiment commun soutenu par Azor, Sanchez, Bonacina, Roncaglia, Croix, etc., l'artisan en question ne soit pas tenu de jeûner ces deux jours-là, le premier à cause de la fatigue de la veille, et le second à cause de celle du lendemain ; néanmoins, s'il peut le faire sans s'incommoder notablement, il y est obligé, comme le disent judicieusement Bonacina et Viva[1], contre Sanchez et Elbel[2].

XXXIII. On demande, 3°, si c'est commettre un péché que d'entreprendre, sans une juste cause, un travail qui empêche de jeûner. Quelques-uns le nient, comme Roncaglia, Bonacina, etc., pourvu qu'on ne se mette pas à faire ce travail en fraude de la loi, c'est-à-dire pour s'exempter du jeûne. D'autres, comme les docteurs de Salamanque, Pasqualigo, etc., excusent celui qui le ferait, quand même il entreprendrait ce travail exprès pour ne pas jeûner, parce qu'alors, disent-ils, cet homme use de son droit en s'exemptant de l'obligation de jeûner par un moyen que la loi même lui en offre. Mais notre sentiment à nous, c'est que cet homme pèche, encore que ce ne soit pas en fraude de la loi du jeûne qu'il travaille ; et c'est aussi l'avis de Castropalao, de Sanchez, de Laymann, de Croix et de plusieurs autres, puisque, comme nous l'avons dit, chapitre II, numéro 24, toute loi requiert qu'il ne soit pas mis empêchement sans une juste cause à son observation. Et c'est aussi ce qu'enseigne expressément saint Thomas, quand il dit que celui-là pèche, qui entreprend une affaire qui l'empêche ensuite d'entendre la messe ; et voici la raison qu'il en donne : « C'est que celui qui veut une chose incompatible avec une autre, veut conséquemment se passer de cette dernière [3]. » J'ai dit que cet homme pèche ; mais cependant, si quelqu'un se mettait au travail avec l'intention de jeûner, il ne pécherait pas si ce travail l'obligeait

1. Cf. ibid., n. 1043, — 2. Ibid., n. 1044.
3. Qui enim vult aliquid, cum quo aliud esse non potest, ex consequenti vult illo carere (1-2, q. 71, a. 5).

ensuite à rompre son jeûne, car tous, en général, comme, par exemple, Laymann, Concina, Sylvius, Sanchez, Castropalao, etc., s'accordent à dire que, quand même ce serait en fraude de la loi, ou pour quelque autre mauvaise fin, qu'on aurait fait un travail pénible, on ne serait plus obligé de jeûner après ce travail achevé, parce qu'alors on se trouve réduit à une impuissance morale de le faire. Sanchez dit, en outre, que si quelqu'un faisait un travail dans un but honnête, comme de faire visite à ses parents, d'aller se divertir à la chasse ou au jeu de paume, il ne pècherait pas non plus en omettant pour cela le jeûne. Mais une décision aussi générale, Abelly et Sporer refusent justement de l'admettre, pour le cas du moins où la fatigue n'a pour but que le seul plaisir. Quant à celui qui entreprendrait un travail fatigant pour en retirer un grand gain, il est probable, comme le pensent Navarre, Gaétan, Laymann, Sanchez, Sporer, Elbel, qu'il ne pécherait point, quand même ce travail serait en-dehors de sa propre profession [1] : c'est aussi ce qui résulte de ce qui a été dit, chapitre VI, numéro 22; puisque, d'après la loi *un.*, c. *de Sentent.*, la perte d'un grand bien est réputée être la même chose qu'un grand dommage.

XXXIV Le quatrième motif d'excuse est le devoir de la piété, quand, par exemple, il se présente à faire une œuvre pieuse qui ait plus d'importance que le jeûne : et c'est ce qu'admettent Sanchez, Bonacina, Armill., Gabriel, les docteurs de Salamanque, etc. (quoique d'autres soient d'un avis différent); et cela encore, quand même l'œuvre à faire ne nous serait imposée ni par notre propre office, ni par le devoir de l'obéissance, mais par le motif d'une vraie dévotion, pourvu qu'on ne puisse commodément la remettre à un autre temps [2]. Ainsi se trouvent excusés, d'après ces mêmes docteurs : 1° ceux qui s'occupent à servir avec beaucoup de fatigue un grand nombre d'infirmes : c'est le sentiment de Bonacina, de Castropalao, des docteurs de Salamanque, etc.; 2° ceux qui font quelque pèlerinage qui doive tourner à la plus grande gloire de Dieu, à une grande

1. Cf. lib. III, al. IV, n. 1040. — 2. Ibid., 1046-1048.

édification pour les fidèles, ou à quelque grand profit spirituel pour celui même qui l'entreprend, comme le soutiennent Sanchez, Castropalao, Sylvius, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., pourvu qu'on ne puisse pas commodément le différer, ainsi qu'il a déjà été dit, et c'est la restriction qu'y mettent avec raison Lessius, Laymann, les docteurs de Salamanque, Holzmann, à la suite de saint Thomas [1], qui dit, à ce sujet, que si le pèlerinage ou le travail pénible à faire peut être commodément différé, ou du moins modéré sans qu'il en résulte pour le bien-être corporel aucun détriment, on ne doit point alors omettre d'observer les jeûnes prescrits par l'Eglise. Mais si le pèlerinage était déjà commencé, et que, pendant qu'on le ferait, il se rencontrât quelque jour de jeûne, on ne devrait pas pour cela l'interrompre, et c'est ce qu'enseignent Laymann, le docteur d'Avila, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Sporer, etc. 3° On excuse également les prédicateurs qui prêchent journellement en carême, à cause de la fatigue d'esprit qui en résulte pour eux et de l'agitation qu'ils donnent à leurs membres; et cette raison est bonne spécialement pour les missionnaires, qui, en prêchant, s'agitent plus que les autres : ainsi disent communément Wigandt, Gaétan, Navarre, Toledo, les docteurs de Salamanque, etc. Du reste, mon avis est que les orateurs sacrés, qui doivent prêcher d'exemple plus encore que de paroles, devraient, autant que possible, observer le jeûne. Et je ne partage point l'avis (au moins à parler en général) des auteurs qui excusent même les prédicateurs qui n'ont à prêcher que trois ou quatre fois par semaine. 4° Beaucoup de docteurs excusent aussi les chanteurs, à qui le jeûne ferait perdre la voix, et les professeurs de science (auxquels Sanchez adjoint encore ceux de grammaire), à qui il faudrait beaucoup de travail d'esprit pour faire leurs leçons. Et ils disent la même chose des avocats et des juges, qui seraient obligés de s'appliquer beaucoup pour satisfaire leur clientèle, puisque leur travail

1. Si peregrinatio, aut operis labor commode differri possit, aut diminui absque detrimento corporalis salutis, non sunt Ecclesiæ jejunia prætermittenda (2-2, q. 147, in 4, ad 3m).

d'esprit les épuise au point de leur rendre nécessaire une nourriture, sinon plus solide, au moins plus fréquente. Ainsi encore Castropalao, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Sanchez, Sporer, Viva, etc., excusent les confesseurs, obligés de supporter une fatigue extraordinaire pour satisfaire à un concours nombreux de pénitents. Mais Tambourin observe avec raison que tous ceux dont nous venons de parler ne sont excusés par rapport au jeûne, que lorsqu'en l'observant ils ne pourraient manifestement remplir leur office, parce que, dans le doute, c'est la loi du jeûne qui doit prévaloir. Laymann, Navarre, Gaétan, Sylvius, Toledo et Sporer observent de plus, que, si quelqu'un n'avait pas de raison suffisante pour être dispensé du jeûne du carême, mais que, cependant, il crût de bonne foi avoir une juste raison pour ne jeûner que deux ou trois fois la semaine en vue de satisfaire au précepte, son confesseur ne devrait pas l'obliger à faire davantage, de crainte qu'il n'en vînt à ne plus jeûner du tout[1].

DEUXIÈME POINT

DU PRÉCEPTE DE LA CONFESSION ET DE LA COMMUNION ANNUELLE

XXXV Du précepte de la confession annuelle; si ce précepte oblige ceux qui n'ont que des péchés véniels; et si l'on doit y satisfaire d'avance, quand on prévoit, etc. — XXXVI. Si celui qui a négligé de se confesser pendant une année, est tenu de le faire le plus tôt possible l'année suivante, et combien de péchés on commet en y manquant. — XXXVII. Si, en se confessant dans l'année suivante, on satisfait à l'obligation de l'année précédente. — XXXVIII. Peines dont sont passibles les transgresseurs. — XXXIX. Du précepte de la communion pascale. — XL. Si, quand on a négligé de la faire, on est tenu de communier au plus tôt; et s'il peut y avoir obligation d'en prévenir le moment. — XLI. Que dire des excommuniés, des prisonniers, etc. — XLII. La communion doit se faire dans la paroisse. — XLIII. Sont exempts de cette dernière obligation les prêtres, les pèlerins, et les domestiques des monastères. A quel âge peut-on et doit-on faire communier les enfants ? — XLIV. A quel âge les fous ?

XXXV Quant à la confession, on doit savoir qu'au concile de Latran, sous Innocent III, il fut ordonné que tout fidèle, une

1 Cf., lib. III, n. 1049, à la fin, à ces mots : *hic autem*.

fois parvenu à l'âge de discrétion, serait tenu de confesser tous ses péchés au moins une fois l'an, comme le porte le canon *Omnis utriusque sexus, de pœnit. et remiss.* [1] Nous y lisons : 1° que tout fidèle, *omnis fidelis*, et sous ce nom il faut entendre quiconque a reçu le baptême, fût-il hérétique ; 2° « après qu'il a atteint l'âge de discrétion, » *postquam ad annos*, etc., c'est-à-dire quiconque est arrivé à connaître Dieu, au moins *crasso modo*, et qui l'a offensé par ses péchés, et mérité par là un châtiment. Par conséquent, ainsi que nous l'avons dit, chapitre II, n° 37, sont obligés d'accomplir ce précepte les enfants qui ont péché même avant l'âge de sept ans, s'ils ont acquis l'usage de la raison, puisque le concile y oblige sans exception toute personne parvenue à l'âge de discrétion. Le concile porte, 3° : *Omnia peccata sua,* « tous ses péchés, » ce qui donne l'occasion de demander si ceux qui, dans l'année, n'ont point commis de péchés mortels, sont tenus néanmoins de se confesser. Sylvius et d'autres, à la suite de saint Bonaventure, sont pour l'affirmative ; mais le sentiment commun, qui est en même temps le plus vrai, est pour la négative, et il a pour défenseurs saint Antonin, Cano, Suarez, Gaétan, Lugo, etc.; et la raison en est que l'Eglise, en ordonnant la confession, l'ordonne telle qu'elle doit se faire d'après l'institution de Jésus-Christ : or Notre-Seigneur n'a commandé de confesser que les péchés mortels, comme l'a déclaré le concile de Trente [2] Et c'est une conséquence du texte même cité, où il est dit : « Que chacun confesse fidèlement tous ses péchés, *Omnia sua peccata fideliter confiteatur.* En disant *omnia,* « tous ses péchés, » le concile n'a voulu certainement parler que des péchés mortels, puisque tous conviennent qu'on n'est point obligé de faire la confession des véniels [3]. Le canon porte, 4° : *Saltem semel in anno,* « au moins une fois dans l'année ; » cette année, à proprement parler, devrait s'entendre de janvier à décembre ; mais, d'après la

1. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata, saltem semel in anno, fideliter confiteatur proprio sacerdoti.

2. Sess. XIX, c. v. — 3. Cf. lib. VI, n. 667.

coutume générale, elle se compte plutôt de Pâques d'une année à Pâques de l'année suivante, comme le disent Suarez, Lugo, Concina, Holzmann[1], etc. On élève ici un autre doute : quand quelqu'un prévoit qu'il n'aura plus dans toute l'année la commodité de se confesser, doit-il anticiper et se confesser avant que finisse l'année où il se trouve? Holzmann le nie ; mais nous l'affirmons avec Lugo et Busembaum [2], parce qu'ayant péché mortellement, cet homme a, dès lors, à remplir l'obligation de se confesser cette année-là ; et par conséquent, s'il prévoit que le temps lui manquera plus tard, il ne pourra accomplir ce précepte, et il est obligé de l'accomplir d'avance. Le concile a dit, 5° : *Fideliter confiteatur* ; « qu'il confesse fidèlement, » et, par conséquent ce n'est point satisfaire au précepte, que de prétendre y satisfaire par une confession nulle, et encore bien moins par une confession sacrilége. La quatorzième des propositions condamnées par Alexandre VII était celle-ci [3] : « Celui qui fait volontairement une confession nulle satisfait au précepte de l'Eglise. » La raison en est, qu'une confession nulle n'est pas une vraie confession. Il est dit, 6°, que la confession doit se faire au propre prêtre, *proprio sacerdoti;* ce qui doit s'entendre non seulement du curé, mais encore de tout prêtre approuvé pour les confessions, comme l'explique la glose, et comme l'entendent communément les canonistes, tels que Fagnan, Cabassut, etc. ; et personne aujourd'hui ne le met plus en doute, vu la coutume établie partout sur ce point, si bien que la sacrée Congrégation a déclaré en 1584, que si un évêque ordonnait qu'aucun confesseur n'entendît en temps de Pâques les confessions des pénitents sans la permission de leurs curés, on ne devrait tenir aucun compte d'un tel décret

XXXVI. On demande, 1°, si celui qui a laissé passer l'année sans remplir l'obligation de se confesser est obligé ensuite de le faire au plus tôt. Saint Antonin, Soto, Sylvestre, Toledo, etc. le nient, en alléguant pour raison que, quoique le précepte de

1. Lib. VI, n. 662. — 2. Ibid., n. 67.
3. Qui facit confessionem voluntari e nullam, satisfacit præcepto Ecclesiæ.
4. Cf. lib. VI, n. 564.

se confesser plus d'une fois dans sa vie soit divin, celui de la confession annuelle est ecclésiastique, et comme il est attaché à l'année, il s'ensuit qu'une fois l'année terminée, le précepte cesse. Mais le sentiment contraire est le plus commun, et c'est celui que nous suivons avec Gonet, Suarez, Navarre, Lugo, Tournely, etc., d'accord avec le cardinal Lambertini [1], tant parce que la tâche de déterminer le précepte divin a été laissée à l'Eglise, et que l'Eglise a déterminé que ce précepte obligeait au moins une fois l'année, comme c'est le sentiment le plus probable et le plus commun, que parce que le précepte qu'impose l'Eglise de se confesser dans l'année n'a pas pour but d'éteindre l'obligation une fois l'année écoulée, mais de la rendre, au contraire, plus urgente [2]. Combien de péchés, demandera-t-on ensuite, se trouve commettre celui qui, l'année une fois passée, reste sans se confesser? Suivant Sylvestre, Laymann, Valentia, etc., il commet, en ce cas, un seul péché continu ; suivant Bonacina, Suarez, Lugo, Vasquez, etc., dont le sentiment est plus probable, il pèche autant de fois qu'il a l'occasion de se confesser et qu'il néglige de le faire, puisqu'un péché de cette espèce ne se prolonge pas par un effet quelconque, mais par la mauvaise volonté, qui fait que les péchés se multiplient, quand elle dure longtemps, comme il a été dit chapitre III, n° 52.

XXXVII. On demande, 2°, si le pécheur qui fait, dans l'année suivante, la confession qu'il avait négligé de faire l'année précédente, satisfait au précepte de l'une et de l'autre. Les uns l'affirment, les autres le nient. Mais le sentiment le plus conforme à la vérité, c'est celui de Castropalao, de Viva, d'Hurtado, des docteurs de Salamanque, etc., qui font la distinction suivante. Si le pénitent déclare des péchés graves commis dans la première, comme dans la seconde année, il satisfait à l'obligation des deux années à la fois, parce qu'il remplit la fin du précepte, qui est de se réconcilier avec Dieu pour les péchés qu'il a commis dans cette année. Mais il en serait autrement, s'il ne se

1. Lambert. *Notif.* t. III, p. 97. — 2. Cf. lib. VI n. 668 et 297.

confessait que de péchés graves commis dans la première année, et qu'il retombât la seconde année, après sa confession, dans d'autres péchés mortels, parce qu'alors il devrait se confesser de nouveau, pour satisfaire au précepte de cette seconde année, puisque, d'après le sentiment commun que soutiennent Suarez, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Lugo, etc., si l'on ne se confesse que de péchés véniels au commencement de l'année, et qu'ensuite, dans le courant de cette même année, on tombe dans quelque péché grave, on est obligé de se confesser une seconde fois : et ainsi la confession que l'on ferait des seuls péchés mortels de la première année ne satisfait point pour l'obligation de la seconde [1]

XXXVIII. Une loi commune qu'impose ledit canon *Omnis utriusque sexus*, à quiconque transgresse le précepte de la confession ou de la communion, c'est de subir deux peines, l'une qui consiste dans la défense d'entrer dans l'église, l'autre d'être privé de la sépulture. Mais ces peines ne s'encourent qu'après la sentence du juge. Les impubères en sont généralement exempts, d'après le sentiment commun des docteurs [2]. Dans quelles autres occasions et à quelles autres époques y a-t-il obligation de se confesser, c'est de quoi nous nous occuperons en traitant du sacrement de pénitence.

XXXIX. Quant au précepte de la communion pascale, observons qu'il est à la fois divin et ecclésiastique : divin, puisque Notre-Seigneur a dit, dans saint Jean [3] : « Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous ; » ecclésiastique aussi, parce qu'il est dit dans le canon cité *Omnis* [4] : « Recevant avec respect, au moins à Pâques le sacrement de l'Eucharistie ; » et de plus, dans le concile de Trente [5] : « Si quelqu'un nie que tous les fidèles

1. Lib. VI, n. 669. — 2. Cf. l. VI, n. 674.

3. Nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis (*Joan.*, VI, 541).

4. Suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiæ sacramentum.

5. Si quis negaverit omnes fideles teneri singulis annis, saltem in Paschate, ad communicandum juxta præceptum S. Matris Ecclesiæ, anathema sit (Sess. XIII, can. 6).

soient tenus de communier chaque année au moins à Pâques, conformément au précepte de notre mère la sainte Eglise, qu'il soit anathème. » Pour l'accomplissement de ce précepte, l'année se compte de Pâques à Pâques, selon la coutume aujourd'hui généralement pratiquée. Le temps pascal commence au dimanche des Rameaux, et se termine au dimanche *in albis*, comme l'a déclaré Eugène IV, en 1440, dans sa bulle *Fide digna*, bien que les évêques, par privilége ou par coutume, puissent le proroger, comme c'est l'ordinaire [1]

LX. Ce que nous avons dit de la confession, nous le disons aussi de la communion, que si quelqu'un n'a pu la faire au temps pascal, il est tenu de la faire au plus tôt, parce qu'alors il y a urgence de satisfaire tant au précepte divin (déterminé par l'Eglise à chaque année et à ce temps de l'année), qu'au précepte ecclésiastique, qui assigne le temps pascal non pour en finir, mais pour en presser l'obligation [2] Mais on met en question, pour le cas où l'on ne pourrait accomplir ce devoir au temps même de Pâques, si l'on serait tenu d'anticiper la communion. Sur une question semblable, relative à la confession, nous avons répondu affirmativement, attendu que lorsqu'on se trouve capable d'avoir péché mortellement, on a contracté dès lors l'obligation de se confesser dans l'année, et, par conséquent, si l'on prévoit qu'on ne pourra pas faire sa confession plus tard, on est tenu d'en avancer l'époque, pour pouvoir la faire avant que l'année soit terminée. Mais cette raison ne peut pas s'appliquer à la communion, comme l'observent justement Suarez, Azor, Holzmann, etc. (malgré le sentiment contraire de Laymann et de Habert). D'après le sentiment commun, l'obligation de communier ne commence aujourd'hui qu'à l'époque du temps pascal, et, par conséquent, avant cette époque, on n'en a point encore contracté l'obligation [3]; et si l'on communie avant ce temps, on ne satisfait point au précepte; au point que si l'empêchement qu'on prévoyait et qui avait fait avancer l'époque de la communion vient à cesser, on est obligé

1. Cf. lib. VI, n. 296.
2. Cf. lib. VI, n, 297. — 3. N. 298.

de communier de nouveau au temps de Pâques, comme le disent avec raison Lugo, les docteurs de Salamanque, etc., malgré l'opinion contraire de Tambourin[1] Il est, du reste, hors de doute que le temps pascal étant une fois commencé, si l'on prévoit que l'on ne pourra pas communier après le jour de Pâques, on doit le faire avant, plutôt que de renvoyer la communion après le temps pascal[2]

XLI. Remarquez, 1°, que les excommuniés et les incarcérés doivent, lorsqu'ils le peuvent, se procurer l'absolution ou la liberté, afin d'être en état d'accomplir la communion pascale, puisqu'elle est, comme nous l'avons dit, de précepte divin[3] Remarquez, 2°, qu'il n'est permis à personne, pendant la pâque, de communier hors de sa paroisse (ou tout au moins hors de la cathédrale, comme l'admettent avec probabilité Bonacina et Busembaum, contrairement à Lugo ; mais je ne sais si cette opinion est suffisamment probable dans les endroits où cela n'est pas autorisé par un usage qui puisse faire présumer le consentement de l'évêque), excepté lorsqu'on en a obtenu la permission, soit du curé, soit de l'évêque ou de son vicaire. Cependant, la permission présumée ou interprétative suffit à cet égard, comme l'enseignent Suarez, Lugo, les docteurs de Salamanque, Busembaum, pourvu que l'on ait une certitude morale de leur consentement[4]. Quelques auteurs ont ensuite prétendu qu'il était permis de faire la communion dans les églises des réguliers, à cause des priviléges dont elles jouissent; mais cette opinion est généralement rejetée par Suarez, Lugo, les docteurs de Salamanque, Tambourin, etc., outre qu'elle a été réprouvée par un décret de la sacrée Congrégation. On ne peut pas arguer là-dessus des priviléges en question, car les papes ont souvent déclaré que le droit des curés, à l'égard de la communion pascale, doit toujours demeurer intact[5] Il y a même un décret de la sacrée Congrégation, du 9 juillet 1644, et confirmé le 11 juin 1650, cité par Benoît XIV[6], qui assure à

1. Lib. VI, n. 297, circa fin., à ces mots : *Dicit autem.* — 2. N. 298, in fin. — 3. N. 299. — 4. N. 300, ad 4m — 5. Ibid., vers la fin. — 6. *De Synodo,* l. IX, c. XXVI, n. 3.

l'évêque le pouvoir d'interdire aux réguliers de donner la communion le jour de Pâques, même aux personnes qui communieraient simplement par dévotion. Et, bien que, par son décret du 31 juin 1687, la même sacrée Congrégation ait répondu aux curés de Louvain, qui voulaient qu'il fût défendu aux jésuites de donner la communion pendant tout le temps pascal, que ceux-ci pouvaient la donner pendant tout ce temps, le jour de Pâques excepté (*excepto die paschatis*) ; cependant il faut entendre ces derniers mots (comme les a entendus le pape ci-dessus nommé), sauf la défense qui pourrait être faite à ce sujet par l'évêque.

XLII. Remarquez, 3°, que cette obligation ne regarde pas,[1] les prêtres, qui, suivant l'opinion commune, peuvent accomplir le précepte, quelque soit le lieu où ils disent la messe ; mais s'ils ne la disent pas, ils ne peuvent eux-mêmes communier que dans leur paroisse. 2. Les pèlerins qui se trouvent éloignés de leur paroisse peuvent communier dans une église quelconque. Ils ne sont pas même tenus de communier dans la paroisse du lieu où ils se trouvent, ainsi que le disent d'un commun accord Cajetan, Soto, Azor, Suarez, Lugo, Sanchez, Bonacina, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., contre Barbosa, Tournely et Roncaglia. La raison en est que leur propre pasteur n'est pas là pour les reconnaître, et qu'ainsi il n'y a plus de motif pour les obliger à communier dans telle paroisse, plutôt que dans telle autre . 3. Les domestiques des monastères qui vivent sous la même clôture, et sous l'obédience de leurs prélats, sont de même exemptés, comme le soutient avec raison le cardinal Lambertini[2], ainsi que Wigandt, et d'après plusieurs décrets de la sacrée Congrégation, contre Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, etc., qui accordent cette exemption généralement à tous ceux qui habitent les monastères. Et, bien que la compagnie de Jésus jouisse de ce privilége pour tous les domestiques qui habitent ses établissements, le P Zaccaria[3] atteste que la sacrée Con-

1. Lib. VI, n. 240, ad 9, v. *Lue*. — 2. T. II, *Notif.* 55. — 3. *Apud Lacroix*, VI, p. I, n 524.

grégation a plusieurs fois déclaré que ce privilége ne s'étendait pas aux autres corporations religieuses[1]

XLIII. Remarquez, 4°, que le concile de Latran a défendu la communion aux enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison et aux personnes qui sont en état de démence permanent. Mais il s'agit de savoir si les enfants peuvent et doivent communier aussitôt qu'ils ont atteint l'usage de la raison. L'affirmative est soutenue par La Palud, saint Antonin, etc.; mais la négative est plus généralement reçue, et avec plus de raison, parce que la communion est un acte qui exige un plus grand respect, et, par conséquent, un plus grand discernement. Au moins, c'est ainsi que cette obligation a été interprétée par la pratique générale de l'Eglise. Du reste, c'est avec beaucoup de probabilité que Soto, Suarez, Laymann, Castropalao, etc., disent, à la suite de saint Thomas, que, quoique ces enfants ne soient pas encore obligés de communier, on peut néanmoins les y admettre dès l'instant qu'ils savent distinguer le pain céleste du pain terrestre, « parce que, dit le docteur angélique, ils peuvent avoir dès lors quelque sentiment de dévotion[2] » Et ce sentiment se trouve confirmé par l'avant-dernier chapitre de la cause 26e, q. 6, où il est dit : « Quand on accorde à quelqu'un le sacrement de pénitence, on ne doit pas refuser de lui accorder aussi celui de l'eucharistie, s'il le désire[3] » Et lorsque ces enfants se trouvent à l'article de la mort, non-seulement on peut, mais on doit leur donner la communion, comme le dit Benoît XIV[4], avec les docteurs déjà cités, parce que, dans ce moment ils sont tenus de communier d'après le précepte divin, s'ils ont déjà l'usage

1. Lib. VI, n. 240, ad 10.
2. Quia possunt aliquam devotionem concipere (3, q. 80, a. 9).
3. Cui pœnitentiæ sacramentum conceditur, neque Eucharistiæ sacramentum negari debet, si desideret (*a*). *De synod.*, l. VII, c. XII, n. 31

a). Tout ce que nous avons pu trouver à l'endroit indiqué qui se rapproche le plus des paroles rapportées ici se réduit au passage suivant, où il n'est parlé, ce nous semble, que de l'absolution : *Ei autem pœnitentia non negatur, nec reconciliatio sibi deneganda est.* Encore ces paroles semblent-elles faire plutôt partie de la glose, que du canon lui-même, qui est un extrait de la deuxième des lettres du pape Célestin aux évêques de la province de Vienne, où cependant on ne trouve point les paroles citées ici. (*Note de l'éditeur.*)

de la raison. Ce cas, mis à part, c'est-à-dire celui du danger de mort, les docteurs s'accordent à dire que, régulièrement parlant, l'obligation de communier ne commence pour les enfants qu'à leur neuvième ou dixième année accomplie, et qu'on ne doit pas leur faire différer de l'accomplir au-delà de leur douzième, ou tout au plus de leur quatorzième année. Voir Suarez, Laymann, Antoine, Lacroix, etc. Saint Charles ordonnait aux curés de tenir suffisamment instruits pour la communion tous les enfants qui se trouvent avoir atteint leur dixième année[1].

XLIV On demande enfin s'il est permis de donner la communion aux insensés. Nous avons déjà dit que l'on doit toujours refuser absolument la communion aux insensés qui sont dans un état de démence continuel, fussent-ils même à l'article de la mort, comme il est dit dans le Rituel romain (*de Euchar.*). Quant aux insensés qui n'ont pas toujours été privés de l'usage de leur raison, on peut leur donner la communion (ainsi qu'il est dit dans ce même Rituel), lorsqu'ils se trouvent dans un de leurs moments de lucidité, ou bien, comme le dit saint Thomas, lorsqu'avant de tomber en démence, ils ont témoigné une grande dévotion pour ce sacrement : « Si, dans le temps où ils jouissaient de leur raison, ce sont ses paroles, on a aperçu en eux de la dévotion pour ce sacrement, on peut leur donner la communion à l'article de la mort, à moins qu'on n'ait à craindre qu'ils ne la vomissent ou ne la crachent avant qu'elle soit consommée[2]. » On voit la même chose exprimée dans le Catéchisme romain ; et, de là, plusieurs auteurs concluent avec raison que, pour que l'on puisse donner la communion à un insensé, à l'article de la mort, il suffit qu'avant de perdre l'usage de la raison, il ait vécu pieusement[3] Quant à ceux qui sont à demi fous, Castropalao, Wigandt, Laymann, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., disent qu'on ne peut leur donner la communion qu'au temps pascal et à l'article de la mort, pourvu toutefois qu'ils sachent faire le discernement de cette nourri-

1. Lib. VI, n. 301. — 2. 3 q. 80, a. 9. — 3. Part. II, c. IV, n. 64. — 4. Cf. lib. VI. n. 302

ture d'avec la nourriture terrestre. Laymann, Castropalao et les docteurs de Salamanque, appliquent la même décision aux sourds et muets de naissance, pourvu qu'on s'assure, par des signes, qu'ils comprennent que ce sacrement contient une personne divine[1].

1. Lib. VI, n. 303.

CHAPITRE XIII

REMARQUES SUR LES PRÉCEPTES RELATIFS A QUELQUES CLASSES PARTICULIÈRES DE PERSONNES.

PREMIER POINT

DE L'ÉTAT RELIGIEUX

§ I. — De l'obligation de la profession religieuse.

I. Définition de l'état religieux. Qui est-ce qui peut autoriser les corporations religieuses? — II. Le religieux doit tendre à la perfection. Quand y a-t-il péché de la part d'un prélat à ne pas corriger les religieux? — III. Age, acceptation et spontanéité requises pour la profession religieuse? Sur les causes de nullité.— IV. Si les religieux devenus évêques sont tenus d'observer leurs vœux et de suivre leur règle? Si les fugitifs et les expulsés y sont obligés? Causes pour lesquelles on peut être expulsé.

I. La profession religieuse, si l'on entend par là un état particulier de vie, se définit ainsi : « C'est un état approuvé par l'Eglise de fidèles vivant en commun, et tendant à la perfection par les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance[1] » Nous disons 1° : «approuvé par l'Eglise[2],» parce que, dès leur principe, les corporations religieuses avaient besoin de l'approbation des évêques ; mais le concile de Latran a statué que, désormais, elles ne pourraient être approuvées que par le Saint-Siége.

II. Nous disons 2° : « de fidèles qui tendent à la perfection[3], » parce que tout religieux est, par sa profession, obligé de tendre à la perfection ; car il doit suivre, dans l'exercice de sa profession, non-seulement ce qui est ordonné par les préceptes, mais même ce qui n'est que de conseil. Par conséquent, le religieux

1. Est status ab Ecclesia approbatus fidelium in communi viventium, et ad perfectionem tendentium per vota paupertatis, castitatis et obedientiæ.

2. Ab Ecclesia approbatus.

3. Ad perfectionem tendentium.

commet un péché grave lorsque, par mépris, il enfreint les règles de son ordre, c'est-à-dire parce qu'il les regarde comme vaines, ou parce qu'il ne veut pas y rester soumis; du reste, comme le dit saint Thomas[1], il ne commet qu'un péché véniel lorsqu'il enfreint (même fréquemment) par d'autres motifs les règles qui ne l'obligent pas sous peine de faute grave; mais lors même qu'aucune faute ne serait attachée à l'inobservation de ses règles, il n'en serait pas moins coupable de péché véniel, s'il les enfreignait sciemment et sans un juste motif. Voir Laymann, Sanchez, Valentia et autres avec saint Thomas[2] 2° Si, par le mauvais exemple qu'il donne, il est cause du relâchement de la discipline, au moins lorsqu'il s'agit de quelque règle plus importante, comme, par exemple, celle du silence, de l'oraison, ou autre semblable[3]. 3° S'il a pris le parti bien arrêté de ne pas travailler à sa perfection. Mais l'on demande si celui qui voudrait observer seulement les règles qui obligent sous peine de péché mortel, et ne pas s'occuper des autres, pèche grièvement. Plusieurs auteurs sont pour l'affirmative, et plusieurs autres pour la négative. Mais Sanchez dit avec raison qu'il est difficile de l'exempter de péché mortel, sinon pour cela même, du moins sous d'autres rapports, c'est-à-dire à cause du danger dans lequel il se met, ou de ne pas accomplir ses vœux, ou d'être cause (comme nous l'avons dit) du relâchement de la discipline[4] Remarquez ici que, lors même que ces religieux n'auraient commis qu'une faute légère, les prélats qui négligeraient de les punir pècheraient gravement, si les infractions étaient nombreuses et de nature à pouvoir relâcher la discipline, comme seraient, par exemple, les infractions contre la règle du silence, contre celle de l'oraison ou du jeûne, etc. De même, il y a péché grave (d'après le P Suarez et autres) de la part de celui qui a la charge de zélateur, lorsque, par une négligence coupable, il n'avertit pas le supérieur des fautes qui se commettent sous ses yeux[5]. Saint Thomas[6] dit de plus que le

1. 2-2, q. 186 a. 6, ad 3m. — 2. Cf. lib. IV, n. 10. — 3. Ibid., Resp III. — 4. Ibid., n. 11. — 5. N. 13. — 6. 2-2, q. 72, a. 4, ad 2m.

prélat peut même (si cela est nécessaire) donner la bastonnade à ses inférieurs et les traiter avec ignominie, pourvu qu'il ne le fasse pas par un mouvement de colère, ni en présence des étrangers et des novices.

III. Nous disons, 3°, « par les vœux de pauvreté[1], etc., » parce que l'essence de la profession religieuse consiste dans ces trois vœux. Il faut remarquer ici : 1° que, pour la validité de la profession religieuse, il n'est pas nécessaire que les vœux soient solennels; mais voici trois conditions qui sont nécessaires : 1. que le sujet ait seize ans accomplis ; 2. qu'il ait fait une année de noviciat ; 3. qu'il n'y ait pas d'empêchement substantiel à ce qu'il puisse entrer dans cet ordre, comme l'a établi le concile de Trente, session 35 et 15, *de Reg*. A l'égard des femmes, la sacrée Congrégation a déclaré qu'elles ne pouvaient pas prendre l'habit avant l'âge de douze ans, contrairement à l'opinion de Sanchez, de Villalob, etc.; de plus, avant qu'elles prennent l'habit et qu'elles fassent la profession, l'évêque ou son vicaire doit sonder la volonté de chaque postulante ; s'il négligeait de le faire, il commettrait une faute grave, quoique la profession ne fût pas pour cela entachée de nullité. Les docteurs de Salamanque font remarquer que l'évêque peut s'informer ainsi de la volonté de la postulante, même dans les monastères exempts[2] 2° Il faut, de plus, l'acceptation du prélat et des membres du chapitre, suivant les statuts de chaque ordre. L'erreur qui porterait sur la substance, tant de la part du prélat que de la part de la personne qui fait sa profession, vicierait cette profession[3] On doit remarquer, en outre, que la profession faite à l'article de la mort est valable, comme l'a déclaré Léon IX ou Etienne X, ainsi que le rapporte Benoît XIV (*de Syn.*, lib. XIII, cap, XII, n° 5). Remarquons encore que saint Pie V donna aux novices dominicaines le privilége, qui, par extension, s'applique aux autres corporations religieuses, de pouvoir faire une profession valable à l'article de la mort, lors même qu'elles n'auraient pas terminé l'année de leur noviciat, et de

1. Per vota paupertatis.
2. Cf. lib. IV, n. 5. — 3. Ibid., n. 6.

faire cette profession entre les mains de l'abbesse, de la maîtresse des novices, ou de toute autre supérieure. Néanmoins, la sacrée Congrégation du concile a déclaré qu'une telle profession n'avait d'autre effet que de faire gagner les indulgences. Ordinairement néanmoins (suivant Laymann, Busembaum, Holzmann et les autres docteurs), la profession doit se faire entre les mains du supérieur régulier; s'il s'agit de religieuses exemptes, d'après le chapitre *Ad apostolicam, de regul.*, où Innocent III, ayant appris que plusieurs religieux ou religieuses faisaient leur profession, lorsqu'ils se trouvaient dans l'état de maladie, avant d'avoir accompli l'année de leur noviciat, et plus tard, quand ils étaient guéris, rentraient dans le monde, décida qu'une telle profession était valide, lorsqu'elle avait été acceptée par l'abbé ou tout autre par lui commis; Gonzalez dit la même chose avec Peyer, Tambourin, *de Jure abbat.*, disp. 6, qu. 14, n. 4, Sanchez, *Dec.*, l. V, c. IV, n. 62. Par conséquent, pour que la profession soit valide, elle doit toujours être faite entre les mains du supérieur 3° Il faut que la profession soit spontanée, et non pas l'effet de la crainte que d'autres personnes auraient inspirée au novice dans ce but, ou bien d'une crainte révérentielle, ou de menaces qui lui auraient été faites, ou de mauvais traitements que ses parents lui feraient éprouver continuellement, ou de prières trop importunes et trop souvent renouvelées, qui feraient craindre au novice une grave indignation pour le cas où il ne ferait pas sa profession[1]. Celui qui, ayant fait une profession entachée de nullité, veut quitter l'état religieux, doit réclamer dans les cinq ans, sans quoi il ne serait plus recevable à le faire, suivant le concile de Trente, session XXV, chapitre XIX, parce qu'alors il est présumé avoir ratifié sa profession. Il est bon de remarquer, à ce sujet, plusieurs points établis par Benoît XIV dans sa bulle *Si datum* (n. 47, in tom. III, Bullar.), savoir : 1° que le supérieur ne peut expulser aucun religieux avant d'avoir fait instruire son procès dans les formes; 2° que les causes de nullité doivent être examinées tant par le prélat

1. Cf. lib. VI, n. 7.

régulier, que par l'ordinaire du lieu ; 3° que le religieux peut, malgré qu'il n'ait pas réclamé dans les cinq ans, obtenir la restitution *in integrum* du Saint-Siége apostolique ; 4° que ce religieux ne peut pas sortir après le premier jugement rendu, lorsqu'il en a été fait appel, mais qu'il doit attendre la sentence définitive [1]

IV Remarquez : 1° que les évêques réguliers ne sont affranchis de leurs vœux de religion, qu'autant que ces vœux peuvent se trouver incompatibles avec les devoirs de leur charge épiscopale, c'est ce qu'enseignent saint Thomas [2] et la plupart des autres auteurs, conformément au chapitre *Statutum*, caus. 18, q. 1 [3] C'est pourquoi le saint docteur défend aux évêques réguiers de faire des testaments. Par contre, un évêque, d'après l'opinion la mieux fondée, n'est pas tenu d'observer les règles de l'ordre auquel il appartient, ainsi que cela résulte du canon tout à l'heure cité, où il est dit : « Le moine qu'une élection canonique affranchit du joug de sa règle [4], etc. » Et de même il n'est pas tenu d'observer les autres vœux particuliers de l'ordre auquel il appartient [5]. Le religieux qui devient curé reste obligé d'observer les vœux ainsi que la règle de son ordre, suivant l'opinion la mieux fondée ; il est tenu encore à en porter l'habit [6]. Les mêmes obligations sont imposées aux religieux fugitifs ; et remarquez de plus que tout ce qu'ils acquièrent devient la propriété du monastère. Les religieux renvoyés du couvent restent liés par le vœu de chasteté, mais non pas par celui de pauvreté ; et ils ont l'usufruit des choses par eux acquises, tandis que le monastère en a la nue-propriété. Mais, quant à l'obéissance aux règles et aux offices, ils n'y sont obligés que lorsqu'ils ont été de nouveau reçus dans le monastère. Cependant, il est de leur devoir de travailler à obtenir la permission d'y rentrer. Les motifs pour lesquels un religieux peut être chassé sont : 1° si, lors de son admission, il a caché quelque empêchement essentiel, ou quelque défaut qui pourrait devenir très-nuisible à la com-

1. Cf. lib. IV, n. 7. — 2. 2-2, q. 88, a 11, ad 4m — 3. Cf. lib. V, n. 2.
4. Monachus quem canonica electio a jugo regulæ absolvit, etc.
5. Cf. lib. IV, n. 3. — 6. N. 4.

munauté, comme la lèpre ou autre maladie semblable ; 2° s'il a commis quelque délit qui entraîne l'infamie, et qui porte dommage à la corporation tout entière ; 3° s'il a commis d'autres délits moins graves, mais sur lesquels il se montre incorrigible. Autrefois, toute espèce de délit grave, commis même une seule fois, suffisait pour faire encourir l'expulsion à un religieux. Mais Urbain VIII a déclaré, en 1644, qu'aucun religieux (excepté ceux de la Compagnie de Jésus) ne pourrait être expulsé, à moins qu'il ne fût reconnu incorrigible ; mais qu'on pourrait seulement le punir par le jeûne et la prison. Cette punition est la seule aussi que l'on doive infliger aux religieuses, lors même qu'elles sont incorrigibles[1]

§ II. — De l'obligation des vœux.

V 1° Vœu de pauvreté. — Des manuscrits. — VI. Du pécule. — VII. Quand y a-t-il péché contre la pauvreté ? — VIII et IX. — De la défense d'accepter des présents. — X. Quand y a-t-il matière grave ? et quand est-ce qu'un religieux est tenu de restituer ? — XI. Si la permission présumée est suffisante. — XII. Si la permission a été injustement refusée. Des cas où le prélat l'aurait refusée s'il avait su, etc. Si les abbesses peuvent faire des présents et donner la permission d'en faire. — XIII. Si un religieux emploie l'argent à des choses futiles ou honteuses, avec permission générale. — XIV. Si le prélat peut donner la permission d'employer l'argent au jeu. — XV. 2° Sur le vœu de chasteté, et sur la clôture. — XVI. 3° Sur le vœu d'abstinence. Quand est-ce qu'il oblige, et sur quels objets ? — XVII. Si le chapitre ordonne de revenir à la primitive observance. Si la désobéissance est un double péché. Si, dans le doute, on est obligé d'obéir. — XVIII. S'il y a un précepte qui ordonne de révéler le secret. — XIX. S'il survient une nouvelle circonstance. — XX. Si un inférieur donne la permission qui avait été refusée par son supérieur — XXI. A qui doivent obéir les religieuses? — Sur l'élection de l'abbesse.

V 1° En vertu du vœu de pauvreté, il est interdit aux religieux de posséder ou de disposer de quoi que ce soit d'estimable à prix d'argent. On en excepte les manuscrits, comme le disent très-bien Lugo, Tournely, Sporer, les docteurs de Salamanque, etc. (contre Henno); parce que les manuscrits, renfermant un produit de l'esprit, sont considérés plutôt comme des choses

1. Lib. IV, n. 79. et seq.

spirituelles. Cela est confirmé par un bref de Benoît XIII, où il est dit que le religieux nommé à l'épiscopat doit remettre tout ce qu'il possède à ses supérieurs, excepté les manuscrits. Cela se confirme encore par une autre déclaration de Clément VIII, qui porte que les religieux peuvent disposer de leurs manuscrits, sans même en demander la permission. Les docteurs de Salamanque disent la même chose des saintes reliques[1].

VI. On peut, en second lieu, malgré le vœu de pauvreté, posséder des biens en commun, comme l'enseigne saint Thomas[2], et comme cela est exprimé dans le concile de Trente, session XXV, chapitre III, et dans l'*extrav. Ex iis, de verb. sign.* Ce vœu ne fait pas non plus obstacle à ce que les religieux possèdent un pécule ou viager dans plusieurs ordres avec l'autorisation des prélats ; parce que, quoiqu'il paraisse (suivant le concile, sess. XXV, c. II), que l'on ne peut pas douter que cela ait été prohibé autrefois, puisque le concile disait : *Nemini licet bona immobilia vel mobilia..... etiam nomine conventus possidere ;* néanmoins, par l'usage qui est devenu aujourd'hui universel, et qui est toléré par le Saint-Siége, les religieux peuvent, avec la permission de leurs supérieurs, avoir un pécule pour fournir aux choses qui leur sont nécessaires, pourvu toutefois qu'ils soient disposés à s'en dessaisir quand le prélat le leur ordonnera ; car il est reconnu que, quoique le vœu de pauvreté ne puisse pas être annulé quant à la substance, il peut néanmoins (suivant la plupart des auteurs) être changé quant au mode, suivant l'usage établi. Cet usage est considéré comme juste toutes les fois qu'il est suivi par les religieux les plus timorés, et toléré par les prélats qui en ont connaissance, ou du moins lorsque, pouvant y mettre opposition, ils ne le font pas. Mais il faut remarquer 1°, que si un prélat permettait l'usage du pécule dans un lieu où cet usage ne serait pas établi, il serait, selon moi, coupable de faute grave ; et cela, non pas à cause de l'infraction du vœu, mais à cause du relâchement qui résulterait d'un tel usage. Il faut remarquer 2°, que si, dans quelque monas-

1. Cf. lib. IV, n. 14. — 2. 2-2, q. 147, a. 4.

tère, les supérieurs voulaient établir la vie commune, les inférieurs ne pourraient pas s'y refuser, comme le disent généralement Suarez, Navarre, Lessius et autres, parce que, quoiqu'il ne soit pas contraire au vœu de ne pas vivre en commun, néanmoins il serait contraire au vœu de s'y refuser, toutes les fois (bien entendu) que les prélats auraient, dans leur sagesse, décidé qu'il y avait nécessité pour le plus grand bien de tous[1].

VII. Il est hors de doute que le religieux pèche contre son vœu : 1° s'il se sert des choses qui lui ont été données pour un usage différent de celui auquel elles étaient destinées par le supérieur de qui il les tient, car il doit se conformer à sa volonté pour l'usage de tout ce qu'il lui a donné[2]; 2° s'il prête à d'autres les choses qui lui ont été données pour son usage particulier: cependant, Laymann, Sanchez, Peyrin et D'Alexandre, dans son ouvrage *de Monialibus*, disent qu'il ne commettrait pas un péché grave, s'il était assuré que les objets qu'il prête lui seront restitués[3]; 3° s'il reçoit pour son usage particulier, ou s'il consomme, ou s'il donne quelque chose sans la permission du prélat; il est, de plus, dans ce cas, obligé à la restitution. Il en est de même lorsqu'il reçoit de l'argent avec pouvoir d'en disposer à son libre arbitre, lors même qu'il l'emploie à des œuvres de piété, parce qu'un religieux ne peut avoir ni la propriété, ni l'usage d'une chose, sans y être autorisé par le prélat. (V le P Rodriguez, p. III, tr. III, c. XV, ainsi qu'Azor.) Il en est de même, si un religieux cache une chose pour la soustraire à l'autorité du supérieur; de même encore, s'il fait la remise d'une créance par lui acquise antérieurement, ou bien s'il abandonne un héritage ou un legs à lui faits, mais non pas cependant lorsqu'il refuse d'accepter une donation. La raison de cette différence est que la propriété des biens donnés à quelqu'un n'est point transférée par le donateur avant que le donataire en ait fait l'acceptation, tandis que, pour l'hérédité ou le legs fait à un religieux, une fois le testateur mort, le droit est aussitôt acquis au monastère. (V Lugo, Sanchez, Tournely, etc.)

1. Lib. IV, n. 15 circ. fin. — 2. N. 29. — 3. N. 17.

Mais, à cet égard, il peut y avoir péché contre la charité, lorsqu'un religieux empêche le profit que pourrait faire son monastère, sans qu'il y ait pour cela péché contre le vœu, qui oblige seulement à ne pas aliéner les biens acquis, mais non à en acquérir de nouveaux[1] De même que le religieux a besoin d'une autorisation pour faire une donation, il en a besoin aussi pour faire un testament. Cependant le P D'Alexandre dit que, si un religieux, après avoir obtenu une autorisation, laisse quelque chose à un autre religieux, et qu'à sa mort le prélat promette d'exécuter sa volonté, il est tenu de remplir la promesse faite à son serviteur, d'après Lessius et Sanchez[2]

VIII. En nous occupant spécialement des donations, il est bon de remarquer ici ce qui a été prescrit par Clément VIII dans sa bulle *Religiosæ*, c. XXVIII, où il défendit aux religieux, quel que soit leur rang, sous peine de destitution de leurs fonctions, de perte de leur voix active et passive, et d'inhabilité *ipso facto incurrenda*, de faire quelque donation, soit en leur nom particulier, soit au nom de leur couvent, et même en faveur de leurs religieux ou prélats, s'ils le faisaient sans le consentement du chapitre général, excepté cependant lorsque la donation ne consiste qu'en aliments ou boissons, ou qu'elle ne comprend que des objets de dévotion de peu de valeur ; ou bien encore s'il s'agit d'une aumône à faire à quelqu'un qui se trouve dans le besoin, ou de remplir les devoirs de l'hospitalité ; tout cela néanmoins doit encore se faire avec l'autorisation des supérieurs. 2° Il défendit aux supérieurs de donner des banquets contraires à la frugalité qui doit être observée dans les maisons religieuses, quelle que soit la personne ou la festivité qui en soit l'occasion. 3° Il ajouta que quiconque recevrait des dons contrairement à ce qu'il prescrivait dans cette bulle, n'acquerrait par là aucun droit sur les choses données, mais au contraire devrait en faire la restitution au monastère, et que ce ne serait qu'après les avoir restituées qu'il pourrait obtenir l'absolution de cette faute, sans que personne pût lui faire remise

1. Lib. IV n. 20. — 2. N. 22.

de la chose, ou lui permettre d'en faire l'aumône aux pauvres. Mais quoiqu'Urbain VIII, dans sa bulle *Nuper*, 158, ait confirmé et renouvelé cette bulle de Clément VIII, il y a fait néanmoins quelques amendements. 1° Relativement aux donations, il permet celles qui sont faites *propter actum virtutis et meriti*, c'est-à-dire par motif de reconnaissance, ou pour récompenser quelqu'un, ou pour faire une aumône (l'aumône n'était pas, à proprement parler, comme le dit Lacroix, comprise sous le mot *munerum*), mais toujours avec le consentement du prélat du lieu, en ajoutant qu'il suffit que ce consentement soit donné de vive voix. 2° Relativement aux banquets, il permet ceux qui ont lieu à la réception des ordinaires ou des bienfaiteurs, pourvu que la décence religieuse y soit gardée. 3° Relativement à la restitution des dons, il dit que lorsqu'on ne peut pas la faire commodément à son propre couvent, on pourra la faire au couvent le plus voisin. Il faut remarquer ici, avec l'auteur de l'Instruction pour les nouveaux confesseurs [1], que l'infraction de cette défense faite par la bulle de Clément VIII de recevoir des dons de la main des religieux est un cas réservé au pape (quoiqu'on n'encoure pour cela aucune censure), car le pape Urbain ordonna qu'à partir de la publication de sa bulle, les confesseurs ordinaires ne seraient plus compétents pour donner l'absolution d'un tel péché, et que si le présent était d'une valeur supérieure à dix écus, le donataire ne pourrait être absous même par la sacrée Pénitencerie qu'après en avoir fait la restitution : ce qui a été encore confirmé par Benoît XIV dans sa bulle *Pastor bonus* de 1744 [2]

IX. Plusieurs auteurs ont dit, d'après les docteurs de Salamanque[3], que la bulle de Clément n'avait pas été reçue, ou tout au moins qu'elle était tombée en désuétude, et que, par conséquent, elle n'était pas obligatoire; d'autres on dit la même chose (et c'est aussi l'opinion des docteurs de Salamanque) de la bulle d'Urbain, prétendant que, puisque cette bulle n'est que

1. Part. II, n. 439. — 2. Cf. lib. VII, n. 470, n. 11. — 3. Lib. III, tr. 13, de rest., c. VI, n. 10.

déclarative de celle de Clément, et qu'elle n'introduit pas un nouveau droit, elle ne doit pas être plus obligatoire que celle de Clément, qui ne l'est plus aujourd'hui. Mais, je ne comprends pas comment on peut soutenir cette opinion, puisque, comme le dit très-bien l'auteur de l'Instruction pour les nouveaux confesseurs [1], Urbain ne s'est pas contenté d'expliquer et de modérer la bulle de Clément, mais il l'a confirmée et renouvelée, en condamnant tout usage contraire pratiqué jusqu'alors. Cependant Mazzotta et Lacroix [2] disent que ces bulles ayant été portées pour mettre obstacle à l'ambition et à la dissipation des biens, on ne serait pas passible des peines fulminées dans ces bulles, pour avoir donné seulement deux écus, parce que cette somme ne doit pas être considérée comme matière grave, par rapport à des peines aussi énormes. Les banquets et les donations ne sont pas non plus prohibés, lorsqu'ils sont modérés et qu'ils ont un juste motif, par exemple, si c'est pour concilier les esprits aux intérêts du monastère, pour écarter des vexations, ou par pure bienveillance, comme le dit Lacroix. Quant à la quotité de la somme que les supérieurs ou les inférieurs peuvent donner aujourd'hui, ils disent que cela dépend de l'usage approuvé, suivant lequel chaque ordre a reçu et appliqué ces deux bulles.

X. Il nous reste, sur cette matière, beaucoup de doutes à éclaircir. On demande 1° quelle est la valeur que doivent atteindre les dépenses du religieux pour constituer une matière grave. Quelques auteurs disent que l'on doit porter le même jugement sur les vols commis par les religieux au préjudice des monastères, que sur ceux que commettraient des enfants au préjudice de leurs parents; mais c'est à bon droit qu'une telle opinion n'est admise ni par Sanchez, ni par de Lugo, puisque les enfants de famille peuvent posséder en propre, et non les religieux; et d'ailleurs les supérieurs de monastères sont plus fortement opposés aux vols que leur feraient leurs religieux, que les parents à ceux de leurs enfants. Du reste, la plupart des

1. Part. II, n. 439. — 2. *Lacroix*, lib. III, p. 2, n. 868, *et Mazzott., de Dout.*, t. II, p. 54, c. IV, § 1.

docteurs s'accordent à dire que, pour que le vol des biens appartenant à un monastère, commis par un religieux, soit en matière grave, il faut une valeur plus considérable que pour les autres vols, et sur ce point il y a encore diversité d'opinions : Azor, Navarre, Castropalao, Sanchez, etc., fixent le taux de la matière grave à quatre écus, c est aussi l'opinion professée par Lacroix[1]. Lugo dit que, pour la matière grave, il faut six *carlini,* et même huit si le monastère est opulent, et si le religieux les prend sur la portion qui lui est assignée pour son usage particulier ; mais si la chose dérobée reste dans le couvent, et qu'elle ait été donnée à des religieux de ce même couvent, il étend la quotité de la matière grave jusqu'à cinq écus, pourvu que ce ne soit pas en espèces. Sanchez, Bonacina, Lugo, les docteurs de Salamanque, etc., admettent qu'il n y a pas de faute grave à prendre des comestibles à diverses fois, et à chaque fois en petite quantité, quand même le tout ferait à la fin une quantité considérable, parce qu'il est à présumer que les prélats ne mettent pas à cela une forte opposition, pourvu (et c'est la restriction qu'ils y mettent) qu'il n'en résulte pas un grand dommage pour le couvent, et que les choses dérobées ne soient pas des objets de prix [2]. Quant à la question de savoir si, la matière étant grave, le religieux doit en faire la restitution, lorsqu'il n'a pas pris plus que la portion que le monastère lui donne pour son usage particulier, quelques-uns sont pour l'affirmative, mais d'autres soutiennent la négative, tels que Pelliz., de Léon, Fagnan, les docteurs de Salamanque, etc., parce qu'on ne présume pas (disent-ils) que le prélat veuille contraindre son sujet à faire une restitution aussi incommode. Et cette opinion ne paraît pas improbable pour le cas où cette portion serait absolument nécessaire au religieux pour ses besoins ordinaires [3].

XI. On demande 2° si la permission présumée suffit pour absoudre de toute faute contre le vœu de pauvreté. Il est hors de doute que la permission tacite ou présumée *de præsenti* suffit ; comme, par exemple, si le supérieur voyait un religieux prendre ou employer quelque chose, et que, pouvant facilement l'en

1. Cf. lib. IV, n. 24. — 2. N. 25. — 3. N. 26.

empêcher, il s'abstînt de le faire (quoique Tournely observe avec raison qu'on ne peut pas faire de cela une règle générale), ou bien encore, suivant Sanchez, Castropalao, Pelliz., les docteurs de Salamanque, etc., si c'est la coutume dans telle corporation religieuse, de dépenser ou de recevoir certaines choses sans permission, et que le prélat tolère cet usage ; la raison en est que, dans ces cas, la permission tacite équivaut à la permission expresse [1] La plus grande difficulté est de savoir si la présomption de la permission du supérieur *de futuro*, ou de la ratification qu'il en pourra faire, est suffisante, c'est-à-dire lorsqu'on peut présumer que le prélat donnerait la permission si elle lui était demandée par le religieux. Sanchez ne l'admet pas ; mais Suarez, Castropalao, Azor, Navarre, Toledo, Valentia, Holzmann, Elbel et autres professent l'affirmative, et cette dernière opinion ne manque pas de probabilité pour tous les cas où la présomption est fondée [2] : car alors le sujet n'agit qu'en se conformant à la volonté au moins virtuelle de son supérieur, et cela suffit pour le tenir quitte du péché de propriété. Cette opinion est encore admise par saint Thomas, qui dit qu'un religieux ne peut pas faire d'aumônes sans la permission de son abbé, soit expresse, soit présumée raisonnablement [3] Le saint docteur déclare même dans un autre endroit, qu'il entend parler de la présomption ayant pour objet la permission, non pas seulement *de præsenti*, mais spécialement *de futuro* (ce qui est la même chose que la *ratification*). En effet, voici en quels termes il s'exprime [4] : « Un religieux ne se constitue pas propriétaire par cela seul qu'il fait un don dans l'espérance de voir son supérieur ratifier ce qu'il fait alors. » Du reste, les actions d'un sujet fondées ainsi sur une permission présumée sont le plus souvent coupables, du moins véniellement, parce que, pour la plupart du temps, les supérieurs s'en trouvent offensés, au moins quant à la manière dont ils les

1 Cf. lib. IV, n. 17. — 2. N. 18.

3. Sine licentia abbatis, vel expresse habita, vel probabiliter præsumpta (2-2, q. 32, a. 8, ad 1m).

4. Non esse proprietarium religiosum qui donat aliquid ponens spem in ratificatione prælati (In IV. dist. 15, q. 2, a. 5, q. 4).

voient se faire. Il arrive même souvent qu'il y a faute grave, spécialement lorsqu'elles ont été prohibées par une disposition expresse [1]

XII. On demande 3° si, lorsque le prélat refuse indûment son autorisation, le sujet est par cela seul excusé d'enfreindre son vœu de pauvreté ; on répond que non, à moins cependant qu'il n'y ait péril dans le retard, au point que le sujet ait alors droit à ce que cette permission lui soit accordée, parce que, dans ce dernier cas, on présume le consentement du supérieur le plus élevé, et quelquefois même on pourra juger que le vœu n'est pas obligatoire. Voir Castropalao, Holzmann, de Halès, et autres, ainsi que saint Thomas, qui a dit [2] : « S'il survient un péril subit, qui ne souffre pas le retard qu'entraînerait le recours au supérieur, la nécessité même porte avec elle la dispense : car nécessité n'a pas de loi. » On demande 4° si, ayant obtenu la permission de donner une chose, on peut la donner à quelqu'un pour qui, dans le cas où il aurait été connu du prélat, celui-ci l'aurait refusée. Réponse. Si l'on présume que le prélat révoquerait la permission le religieux ne peut pas donner la chose ; mais il pourra la donner, s'il présume que le prélat, une fois informé, ne révoquerait pas cette permission, quoiqu'il ne l'eût pas accordée, si, dès le commencement, il eût connu la personne. Dans le doute, on doit le demander au prélat lui-même ; mais dans le cas où l'on ne pourrait pas lui en faire la demande, la présomption reste en faveur de la permission accordée. (V Molina et D'Alexandre [4].) On demande 5° si les abbesses peuvent faire des donations (nous voulons dire des donations licites), et accorder la permission d'en faire. Nous répondons qu'elles le peuvent toutes les fois que ces donations sont modérées et raisonnables, parce que les abbesses ont l'administration des biens du couvent. Elles peuvent aussi, avec leurs reve-

1. Lib. IV, n. 18.
2. S vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram, ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam ; quia necessitas non subditur legi (1-2, q. 96, a. 5, in fin.).
3. Lib. IV, n. 33. — 4. N. 34.

nus, faire des aumônes, ou les donner à l'Eglise, ou les employer à accroître les bâtiments ou les revenus du monastère[1] Quant aux contrats et aux remises que peuvent faire l'abbesse et son chapitre, voyez ce qui est dit dans la *Théologie morale*[2]

XIII. On demande 6° (et ceci a des conséquences plus graves) si le religieux qui, ayant une permission générale de son prélat pour dépenser une certaine somme selon son bon gré, l'emploierait à des usages futiles ou honteux, commettrait un péché contre son vœu, et serait tenu à la restitution, tant lui-même que la personne qui aurait reçu la chose. Nous sommes pour l'affirmative, qui est l'opinion de Castropalao, de Sanchez, de Sylvestre, de Molina, des docteurs de Salamanque, de Roncaglia, etc., et parce qu'en donnant la permission, le prélat n entend pas la donner pour un pareil usage qui est illicite, et parce que, lors même que ce serait là son intention, la permission serait nulle, attendu que le prélat n'est pas le maître, mais simplement l'administrateur des biens du monastère. D'un autre côté, la négative est soutenue par le Père Alexandre, Rebell, Bordone et autres. Ces auteurs disent que la permission n'étant pas limitée elle comprend les usages illicites aussi bien que les usages licites ; et quoique le prélat ne soit à la vérité qu'un simple administrateur, néanmoins il n'y a pas de loi qui ait restreint son pouvoir à la permission pour les usages licites seulement. D'où ces auteurs concluent que, lors même que la permission serait illicite, elle ne serait pas nulle ; mais, ajoutent ils, lorsque le prélat donne une permission illimitée, ce n'est pas qu'il veuille autoriser ces usages illicites, ni qu'il la limite aux seuls usages licites, mais du moins il lève l'obstacle qui empêchait le sujet de dépenser une somme suivant son bon plaisir, c'est-à dire le défaut de permission ; et même, en admettant que cette permission ne fût pas valable, ces auteurs disent que l'on doit tout au moins présumer que le couvent fait remise de l'obligation de restituer, pour ne pas

1. Lib. IV. n. 36. — 2. Ibid , au mot *Potest*.

porter atteinte à la réputation du religieux, ou du prélat, ou de la personne qui a reçu le présent. Malgré tout cela, je ne saurais abandonner la première opinion, parce qu'il ne me paraît pas suffisamment prouvé que le prélat puisse donner une permission, soit spéciale, soit générale, pour des usages illicites; car le prélat ne peut avoir, sur les biens du monastère, d'autre pouvoir que celui que lui accordent les canons, ou la religion. Mais celui dont il s'agit ici ne lui est accordé ni par les canons ni par la religion, et on ne peut pas présumer que la religion veuille autoriser des actes qui tourneraient à la ruine de ses enfants. Quant à la restitution, Sanchez, Molina et les docteurs de Salamanque, ainsi que plusieurs autres, disent que celui qui a reçu la chose n est tenu que de la rendre au religieux qui la lui a donnée, pourvu que celui-ci ne doive pas en abuser de nouveau. Mais cette autre opinion ne paraît pas s'accorder avec la bulle d'Urbain déjà mentionnée, où il est ordonné de faire la restitution au monastère. De plus, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., disent : « Si une femme a reçu quelque chose d'un religieux, pour un usage honteux, elle est excusée de ne pas en faire la restitution, si cette restitution devait avoir pour effet de compromettre l'honneur de la religion ou du religieux[1] » Mais je crois qu un tel danger pourrait difficilement se présenter. Ils exemptent encore la femme de l'obligation de restituer, lorsqu'on peut présumer que le religieux, en lui donnant la chose qui devrait être restituée, avait l'intention de la soulager dans sa pauvreté, parce qu'alors le religieux a dépensé la chose pour un usage honnête. Mais cette prétention est encore combattue par les bulles que nous avons citées, et dans lesquelles il est ordonné que la restitution soit faite au couvent, et que le couvent ne puisse pas en faire la remise, ni permettre d'en faire la distribution aux pauvres[2]

XIV On demande 7° si le prélat peut autoriser un religieux à exposer une somme d'argent aux chances du jeu. Il le peut,

1. Quod si mulier ob turpem usum rem acceperit a religioso, excusatur a restitutione, si propter istam honor religionis vel religiosi periclitetur.
2. Cf. lib. IV, n. 30 et 31.

si c'est un jeu permis, c'est-à-dire de récréation, et non de pur hasard, et si la somme est petite, et que le religieux n'appartienne pas à une religion d'étroite observance, comme nous l'avons dit au chapitre x, n° 222, et, comme le disent Azor, Lessius, Molina et les docteurs de Salamanque; il suffit, à cet égard, que le religieux ait l'autorisation tacite ou présumée. Mais si la somme est considérable ou le jeu illicite, l'autorisation, soit générale, soit particulière, sera nulle, ainsi que nous l'avons dit au numéro précédent[1]

XV 2° Quant au vœu de chasteté, on sait déjà que tout religieux qui y contrevient commet un sacrilége, et de plus un scandale, lorsque sa faute devient préjudiciable à la réputation du couvent. C'est pour préserver la chasteté, que l'on a introduit l'usage de la clôture, non-seulement pour les religieuses, mais encore pour les religieux : car, d'après la Clémentine, *Nullus, cap. Cherub.*, ces derniers ne peuvent sortir du monastère que pour un juste motif, avec la permission du prélat, et jamais seuls ; de plus, cette permission de sortir ne peut pas être générale, elle doit être demandée à chaque nouvelle sortie. Les docteurs s'accordent à dire que la transgression de ce précepte est une faute grave, à moins qu'elle n'ait lieu qu'une ou deux fois, mais uniquement pendant le jour (jamais de nuit), et sans scandale[2]

XVI. 3° Relativement au vœu d'obéissance, il y a plusieurs observations à faire. Remarquez 1° que si le prélat n'a pas exprimé d'ordres en ces termes : *J'impose*, *je commande*, etc., il n'y a pas obligation précise d'obéir; ainsi pensent Suarez, les docteurs de Salamanque, Pelliz., etc. Mais j'ajoute que, sur ce point, on doit avoir égard à l'usage établi dans chaque institut, parce que, dans quelques-uns, les supérieurs, au lieu de dire : *Je commande*, ont coutume de dire : *Je vous prie*, *s'il vous plaît*, et autres manières de parler semblables. Toutefois, de quelque façon que l'obéissance soit demandée, on ne commet pas, suivant Suarez, Sanchez, Vasquez, Médina, etc., une faute grave

1. Cf. lib. IV n. 32. — 2. Ibid., n. 37.

en s'y refusant, à moins que le supérieur n'ait commandé *en vertu de la sainte obéissance*, ou bien *au nom de Jésus-Christ*, ou *sous peine d'excommunication ipso facto*, et autres formules semblables[1] Remarquez 2° que le supérieur peut commander tout ce qui a un rapport direct ou indirect à la règle ou à sa plus exacte observance, mais non ce qui serait contraire à la règle (à moins qu'il ne le fasse par manière de dispense), ou qui outrepasserait la règle, si ce n'est qu'il s'y propose d'exercer l'obéissance des religieux; il ne peut pas non plus exiger d'eux l'obéissance par rapport à certaines pénitences ou à d'autres charges extraordinaires (à moins que ce ne soit à titre de punition), ni les forcer d'accepter une charge d'évêque ou tout autre bénéfice, soit simple, soit à charge d'âmes, ni d'aller chez les infidèles avec un danger manifeste de mort ou d'esclavage, ni d'assister des pestiférés du dehors, à moins que ce ne soit pour manque de prêtres qui puissent leur administrer les sacrements nécessaires. Nous avons dit *du dehors*, car ils sont tenus d'assister les religieux de leur ordre. Ainsi parlent Sanchez, Cajetan, Sporer et les autres communément[2] Notons ici ce qu'a dit, à un semblable sujet, le concile de Trente (sess. xxv, de reg., c. iv) : « Il n'est pas permis aux réguliers de s'écarter de leurs couvents, quand même ce serait sous prétexte d'aller trouver leurs supérieurs, à moins qu'ils ne soient envoyés ou mandés par eux[3] »

XVII. Remarquez 3° que les religieux ne commettent pas de péché en n'observant pas la règle primitive, lorsqu'elle a été remplacée par un usage contraire, comme le disent Turrecremata. Sanchez, Cajetan, les docteurs de Salamanque, etc. Mais on demande, à ce propos, s'ils pècheraient en n'obéissant pas au chapitre général qui aurait ordonné de revenir à l'observance de la règle primitive : Castropalao, Laymann, Sporer, etc., disent non sans quelque probabilité qu'en cela ils ne pècheraient point, à moins, cependant, que l'absence de réforme ne

1. Cf. lib. IV, n. 38. — 2. Ibid., n. 39 et 40.

3. Non licet regularibus a suis conventibus recedere, etiam prætextu ad superiores suos accedendi, nisi ab iisdem missi aut vocati fuerint.

dût rendre la corporation plus nuisible qu'utile ; mais ce n'est pas sans probabilité non plus que d'autres, tels que Suarez, Pellizia, les docteurs de Salamanque, d'Alexandre[1] etc., affirment d'une manière absolue qu'ils pècheraient en s'y refusant. Du reste, il est incontestable que le chapitre général ou provincial peut toujours faire de nouveaux statuts, pourvu qu'ils soient utiles à la religion, et qu'ils ne contrarient pas la règle[2] Remarquez 4° que le religieux qui agit au mépris du commandement de son supérieur, commet, non pas un, mais deux péchés (suivant l'opinion plus probable que soutiennent Suarez, Castropalao, Pellizia, les docteurs de Salamanque, etc.), à savoir. l'un contre la vertu de la religion à raison du vœu, l'autre contre l'obéissance promise au prélat, et qui oblige précisément au vœu qu'en en a fait[3] Remarquez 5° que le sujet doit obéir toutes les fois que la chose qu'on lui commande n'est pas certainement un péché, ainsi que l'enseignent saint Antonin, Sylvius, Cajetan, Cabassut, Tournely, ainsi que saint Bernard, saint Bonaventure et saint Augustin, dont les paroles composent le chapitre *Si quid culpatur* (dist. 23, quæst. 1), parce que le supérieur a le droit de commander, et ne peut être privé de l'exercice de ce droit, que lorsqu'il est bien constant que ce qu'il ordonne est une chose illicite[4]. (Il faut observer ici ce qui a été dit au chapitre 1er, n° 18). La même chose doit se dire dans le doute, si l'ordre excède ou non le pouvoir du supérieur, ou s'il outrepasse la règle, comme le disent Azor, Sanchez, Valentia, les docteurs de Salamanque[5], etc. Il en est de même encore dans le doute, si celui qui commande est le supérieur légitime : comme il a pour lui la possession, c'est toujours à lui qu'on doit obéir[6] Il faut cependant admettre une exception pour le cas où, d'un côté, l'obéissance serait très-onéreuse pour le sujet, et d'un autre côté, la chose commandée serait probablement illicite ou excéderait les pouvoirs du supérieur; ou bien si l'accomplissement de l'ordre devait exposer le sujet au danger d'un grave dommage, soit spirituel. soit tem-

1. Cf. lib. IV. n. 42. — 2. Ibid., n. 43. — 3. N. 46. — 4. N. 47. — 5. Ibid., au mot *Infr.* 2. — 6. N. 47 in fin., à ces mots : *Dub.*, 2.

porel. Ainsi pensent Soto, Lessius, Tournely, Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Holzmann[1], etc.

XVIII. Relativement au vœu d'obéissance, on demande 1° si le sujet serait tenu d'obéir au prélat qui lui ordonnerait de révéler le secret qu'on lui a confié. Saint Thomas[2], saint Antonin, Navarre, etc., répondent que non, parce que le précepte naturel l'emporte sur le précepte du supérieur Mais il en serait autrement, si, en gardant le secret, on causait du dommage, soit au monastère, soit à une personne innocente, soit au prélat lui-même[3] Quant à la question de savoir si l'on peut révéler un secret pour se soustraire soi-même à un danger, voyez ce qui a été dit au chapitre XI, n° 9, à la fin.

XIX. On demande 2° si un religieux peut être délié des vœux qu'il a prononcés en faisant sa profession, lorsqu'il est survenu quelque circonstance qui, s'il avait pu la prévoir, l'aurait empêché de les prononcer. Nous avons dit au chapitre V, n°s 23 et 36, qu'il est probable qu'en ce cas le religieux pourrait être excusé de ne plus garder ses vœux, ainsi que le pensent saint Thomas, saint Antonin et autres, s'il ne s'agit que de vœux simples, excepté toutefois le vœu de religion et celui de chasteté, comme le disent Sanchez, Suarez, Ponce, Castropalao, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., contre Bonacina, qui dit qu'un religieux serait également excusé de ne pas garder ces derniers vœux, s'il se trouvait dans un grand danger d'incontinence. Mais nous disons que si cette raison était valable, de pareils vœux se réduiraient presque toujours à rien. Mais puisqu'il est des vœux solennels que l'on prononce en faisant sa profession religieuse ou en prenant les ordres sacrés, aucune circonstance, quelque nouvelle et imprévue qu'on la suppose, ne peut en délier, et cela est admis de tous, sans être contredit par personne, parce que celui qui a fait profession ou qui a reçu les ordres sacrés, n'est pas considéré comme un simple particulier, à qui il pourrait être utile de se délier de son vœu, mais comme membre d'une communauté, au bien de laquelle doit être sacri-

1. Cf. lib. IV, n. 47, à ces mots *Limitant vero.* — 2. 2-2, q. 70, a. 1, — 3. Cf. lib. IV, n 49.

fié l'intérêt privé de chacun [1]. Par la même raison, on doit porter le même jugement des vœux qui sont prononcés (quoique sans solennité) dans une congrégation d'hommes ou de femmes, et à plus forte raison lorsqu'il s'y joint un vœu ou serment de persévérance, parce qu'alors (ainsi que nous l'avons dit au chapitre v. n° 19), il y a un contrat formé entre le religieux et la congrégation, lequel contrat est obligatoire pour les deux parties ; et, par conséquent, de même que la congrégation ne peut pas renvoyer le religieux pour une nouvelle circonstance qui serait survenue (à moins qu'il n'y ait de sa faute), de même aussi le religieux ne peut abandonner la congrégation [2]

XX. On demande 3° si la permission accordée par un prélat inférieur est valable, lorsqu elle a déjà été refusée par le prélat supérieur. Holzmann, Pelliz. et Lacroix répondent qu'elle est valable, lorsque le supérieur n'a pas défendu d'une manière positive la chose qu'on lui demandait ; parce que, lorsqu'il s'est borné à refuser la permission, on ne doit pas présumer qu'il s'oppose à ce qu'un prélat inférieur l'accorde, en restant dans les limites de son pouvoir. Ensuite, si le supérieur défendait à l'inférieur de donner une permission quelconque, ils disent, non sans quelque probabilité, que la permission que l'inférieur donnerait néanmoins, serait encore valable (quoique illicite), tant que le prélat supérieur ne l'a pas déclarée complétement nulle [3]

XXI. On demande 4° à qui les religieuses doivent obéissance par suite de leur vœu. On répond : 1° au souverain-pontife ; 2° à l'évêque,si elles ne sont pas *exemptes*, et au prélat de leur ordre si elles sont *exemptes*. Mais, pour ce qui est relatif à la clôture, celles mêmes qui sont exemptes, sont tenues d'obéir à l'évêque ordinaire du lieu, en vertu de la bulle *Inscrutabilis* de Grégoire XV Voyez ce qui sera dit au chapitre xx, *de Privil.*, au n° 80, à l'égard de l'obéissance qui est due généralement à l'évêque diocésain. Il faut remarquer que les religieuses ne sont

1. Cf. lib. IV, n. 50. — 2. N. 50, v. *Et idem.* — 3. N. 50, v. *Quær.*, in fin.

pas tenues de lui obéir en ce qui regarde l'élection des officières de leur monastère, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation. Il faut remarquer encore que lors de la visite, les religieuses doivent dénoncer au prélat celles d'entre elles qui sont négligentes et qui n'observent pas la règle, à moins qu'elles ne se soient corrigées ou que leur faute ne soit restée secrète, ou bien qu'elle ne soit connue que sous l'obligation naturelle de la tenir secrète, et que le secret puisse en être gardé sans préjudice pour la communauté, ou si elle se trouve dénoncée par d'autres religieuses, ou enfin si l'on prévoit que la révélation de cette faute sera inutile, ou qu'il en résultera un dommage pour soi-même, tandis que la communauté n'aura point à souffrir de ce qu'elle reste cachée [1] 3° Les religieuses doivent obéir à leur abbesse en ce qui concerne l'observance de la règle. Quelques docteurs prétendent que l'abbesse ne peut pas commander en vertu de l'obéissance, parce qu'elle n'a pas de juridiction spirituelle, et qu'elle ne préside que pour la direction du monastère. Mais c'est avec beaucoup de raison que le P D'Alexandre, ainsi que Pasqualigo et plusieurs autres, soutiennent le contraire, parce que le vœu d'obéissance prononcé par les religieuses les oblige d'obéir à tous leurs supérieurs légitimes, et que les abbesses sont reconnues par le pape comme de vraies supérieures, du moment où il autorise l'établissement de l'ordre [2] Cette autorité de commandement qui convient à l'abbesse, lui donne le droit, non, il est vrai, de dispenser les religieuses de leurs vœux particuliers, mais de les annuler, comme le disent Soto, Navarre, Sylvius, Tambourin et D'Alexandre[3] ; et elle le peut, lors même que ces vœux auraient été faits de son consentement. Ainsi pensent Armilla, Sylvius, les docteurs de Salamanque et D'Alexandre[4], etc.

XXII. Il est bon de remarquer ici que, d'après le concile de Trente, session xxv, chapitre vii, on ne peut élire pour abbesse qu'une religieuse de chœur, qui ait au moins quarante ans, d'âge et huit de profession. Observons de plus que s'il y a dissidence

1. Cf. lib. IV, n. 51. — 2. N. 52. — 3. N. 53. — 4. N. 54.

entre les religieuses, le prélat doit leur assigner un terme pour se mettre d'accord, après l'expiration duquel il députera l'abbesse, conformément aux décrets de la sacrée Congrégation. Dans les monastères non exempts, ce sera l'évêque qui remplira ces fonctions de prélat; dans ceux qui sont exempts, ce sera le supérieur régulier qui recueillera les votes, assisté de l'évêque seul. Après l'élection, l'abbesse ne pourra pas tout de suite entrer en fonctions; il faudra, préalablement, qu'elle soit confirmée par le prélat. Pour quelques autres détails moins importants, on pourra consulter notre *Théologie morale*[1].

§ III. — De ceux à qui il est interdit d'entrer dans l'état religieux.

XXIII. Si les fils de famille peuvent y entrer en laissant leurs parents dans la nécessité, et si les profès doivent en sortir pour venir au secours de leurs parents. — XXIV. Si l'on peut y entrer contre la volonté de ses parents, ou en laissant dans la nécessité soit des enfants, soit des sœurs ou des frères. — XXV. De ceux qui en détournent d'autres d'embrasser l'état religieux. — XXVI. De ceux qui négligent leur vocation. — XXVII. Si les personnes chargées de dettes peuvent y entrer. — XXVIII. Si les évêques peuvent le faire. — XXIX. Même question au sujet des curés.

XXIII. 1° Ne peuvent entrer dans une congrégation religieuse, ceux qui en y entrant devraient laisser leurs parents dans le besoin, tandis qu'en restant avec eux, au contraire, ils pourraient les secourir; à moins qu'en rentrant dans le siècle, ils ne se trouvent en danger de tomber dans une faute grave, comme le dit saint Thomas : « S'ils voient qu'ils ne puissent que difficilement y vivre sans péché mortel[2]. » Sanchez, Castropalao, Lezana, Peyr., les docteurs de Salamanque[3], etc professent la même opinion. Mais, comme le disent les docteurs de Salamanque, par *danger*, on doit entendre le *danger prochain;* et, par *nécessité*, on entend non-seulement la nécessité *extrême*, mais encore la nécessité *grave*, suivant l'opinion générale des docteurs, d'accord avec saint Thomas, qui dit, d'un autre côté,

1. N. 59.
2. Si vident non posse vivere sine peccato mortali, vel non de facili (Quodlib. X, art. 9).
3. Lib. IV, n. 69.

dans le passage déjà cité, que le fils n'est pas obligé de rester avec ses parents pour les secourir, « si ces derniers peuvent sans eux soutenir leur existence, quoique non honorablement[1] » Il faut remarquer cependant, que, lors même que le fils se rendrait coupable en laissant ses parents dans une grave nécessité, sa profession ne serait pas nulle pour cela, et, par conséquent, suivant l'opinion probable que tiennent saint Antonin, Gaétan, Sanchez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Bordone, Busembaum, etc., si le fils est déjà incorporé dans un ordre religieux, il n'est pas obligé d'en sortir pour secourir ses parents, quand même ceux-ci se trouveraient dans une grave nécessité. La raison en est que le fils qui a fait sa profession dans un ordre religieux, est établi dès lors, tout aussi bien que celui qui s'est engagé dans le mariage. C'est ce qu'enseigne encore le Docteur angélique[2], dans le passage suivant : « Un profès est censé mort au monde ; et, par conséquent, il ne doit pas sortir de son cloître pour s'en aller soutenir ses parents[2]. » Nous avons dit *nécessité grave*, parce que si elle était extrême, le fils serait obligé de sortir pour porter secours à ses parents[3]

XXIV Luther prétendait néanmoins que, en-dehors du cas de nécessité, un fils commet un péché en entrant dans un ordre religieux contre le gré de ses parents. Mais le contraire est enseigné par tous les saints Pères, tels que saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, par le dixième concile de Tolède, *c. ult.*, enfin par saint Thomas et tous les catholiques. Car il est incontestable, comme le dit le Docteur angélique[4], que le fils est libre dans le choix de son état, et quoiqu'il soit convenable (comme le disent les docteurs) que le fils ne quitte pas ses parents sans leur bénédiction, cela ne doit s'entendre que lorsqu'il n'est pas à craindre que les parents mettent obstacle à la vocation de leur fils. Mais, comme il

1. Si possunt aliqualiter sustentari non honorifice (Ibid., v. *Sed nunc*).
2. Professus reputatur mortuus mundo, unde non debet occasione sustentationis parentum exire a claustro (2-2, q. 101, a. 4, ad 4).
3. Cf. lib. IV, n. 67. -- 4. 22, q. 103, a. 7.

est presque toujours à craindre qu'ils n'y mettent des obstacles, saint Thomas[1] avertit les fils, en termes absolus, de ne jamais prendre conseil de leurs parents, lorsqu'il s'agit d'entrer dans l'état religieux : « De ce conseil, dit-il[2], on doit écarter les proches; car, dans cette affaire, les proches ne sont pas nos amis, mais nos ennemis. » Et saint Cyrille, cité par le même saint Thomas[3], expliquant ce qu'a dit Jésus-Christ dans saint Luc : « Qu'aucun de ceux qui regardent derrière eux, après avoir mis la main à la charrue, n'est propre au royaume de Dieu[4], » dit ces paroles : « C'est regarder derrière soi que de vouloir, avant de se décider, prendre conseil de ses proches[5]. » Les parents, de leur côté, ne peuvent pas entrer dans une congrégation religieuse, en laissant des enfants dans une grave nécessité, ou sans leur avoir procuré une éducation convenable, et sans avoir pourvu, comme le dit saint Thomas, à l'endroit précité, « à ce qu'ils soient élevés convenablement[6]; » mais, comme le disent Suarez, Castropalao, Pelliz., les docteurs de Salamanque, etc., cela ne doit s'entendre, ordinairement parlant, que des fils non encore émancipés[7]. En ce qui concerne les frères et sœurs, on ne peut être empêché d'embrasser, à leur occasion, l'état religieux, que lorsqu'il faudrait les laisser dans un état de nécessité extrême; mais s'ils ne sont que dans une nécessité grave, celui qui a fait vœu d'entrer dans l'état religieux ne peut pas pour cela en différer l'accomplissement, au moins pendant un espace de temps considérable, sans en avoir obtenu auparavant dispense[8]

XXV Avant d'aller plus loin, il est bon de remarquer ici que les parents qui, sans un juste et incontestable motif, détournen

1. Opusc. XVII, c. x.
2. Ab hoc consilio amovendi sunt propinqui; propinqui enim in hoc negotio amici non sunt, sed inimici (2-2, q. 189, a 10).
3. Nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei.
4. Ascipit retro, qui dilationem quærit cum propinquis conferendi (N. 69).
5. Cf. Lib. IV, n. 68.
6. Non proviso qualiter educari debent.
7. Cf. lib. IV, n. 69. — 8. Ibid., n. 70

leurs enfants de la profession religieuse d'une manière quelconque, soit par de mauvais moyens, soit par de simples prières, soit par des promesses, ne peuvent être excusés de péché mortel : ainsi pensent saint Antonin, Navarre, Tournely, Abelly, les docteurs de Salamanque, Concina, Sporer, Mazzotta, etc.; et,comme le disent ces mêmes auteurs, non-seulement les parents, mais toutes personnes, quelles qu'elles soient, qui détournent le prochain de l'état religieux auquel il est appelé, pèchent grièvement, à cause du grave dommage qu'elles lui causent en ce point. Mais les parents pèchent alors doublement, et contre la charité, et contre la piété; parce qu'ils sont tenus par devoir de piété à procurer à leurs enfants un plus grand avantage spirituel, comme l'observe sagement Bonacina[1]

XXVI. Mais on demande en outre, à ce propos, s'il y a péché grave pour celui qui, ayant la vocation religieuse, ne se met point en peine de l'embrasser. Lessius[2] répond qu'il n'y en a pas, à considérer la chose en elle-même, puisque les conseils divins n'obligent pas sous peine de péché; néanmoins, il ajoute qu'on ne pourrait en cela être excusé de péché, si, cependant, on se croyait sûr de se damner dans le monde; voici ses expressions : « Si la conscience vous dicte (comme il arrive souvent), que vous serez abandonné de Dieu, faute par vous d'obéir à l'appel divin, et que vous vous perdrez en restant dans le siècle, etc., vous pécherez alors, si vous ne répondez à votre vocation[3]. » Au surplus, je dis, à mon tour : Si (comme nous l'avons dit plus haut) il y a péché grave pour chacun, à en détourner un autre de la vocation religieuse, à cause du tort qu'on lui fait en cela, comment pourrait être exempt de péché celui qui, connaissant d'une manière certaine que Dieu l'appelle à l'état religieux, voudrait néanmoins rester dans le monde, avec un si grand danger pour son salut éternel? Le savant Habert dit que celui qui embrasse une carrière autre que celle à

1. Cf. lib. III, n. 77. — 2. *De statu vitæ relig.*, q. 8, n. 94.
3. Si conscientia dictet tibi (quod sæpe accidit) te desertum iri a Deo, nisi divinæ vocationi obtemperes, et te periturum si manseris in sæculo,... etc., tunc peccatum est non sequi divinam vocationem.

quoi il est appelé de Dieu, aura beaucoup de peine à s'y sauver, quoique (absolument parlant) il le puisse, puisque (ajoute-t-il) cet homme sera comme un membre dérangé de sa place et qui, dans cette situation, parviendra difficilement à bien remplir ses fonctions. Ainsi, celui qui veut rester dans le monde malgré la voix du Ciel qui l'appelle à l'état religieux, se sauvera difficilement, parce que Dieu lui refusera au milieu du monde les secours abondants qu'il lui avait préparés dans la religion, et quoiqu'il puisse (absolument parlant) se sauver sans ces secours, il n'y parviendra pas. Saint Grégoire, dans une de ses lettres à l'empereur Maurice, qui avait défendu aux soldats d'embrasser l'état religieux, lui dit que cette loi était injuste, parce qu'elle fermait à plusieurs d'entre eux les portes du paradis : « Car, ajouta-t-il, il y en a beaucoup qui, s'ils ne renoncent à toutes choses, ne peuvent nullement être sauvés[1] » Or, je ne puis et ne pourrai jamais me persuader qu'il n'y ait pas de faute à compromettre ainsi son salut. Quant à la question de savoir si cette faute est grave ou légère, je la laisse à décider aux savants[2] Mais revenons à notre sujet.

XXVII. Ne peuvent entrer dans une congrégation religieuse, les débiteurs qui se mettraient par là dans l'impuissance de payer leur dettes, tandis qu'ils pourraient sans grande difficulté et en peu de temps y parvenir, en restant dans le siècle. Ainsi pensent Azor, Navarre, Sanchez, etc. Et quoique nous trouvions assez bien fondée l'opinion de saint Thomas, qu'ont suivie saint Antonin, Gaétan, Sylvius, La Palud, Armilla, et suivant laquelle un homme endetté n'est point obligé de demeurer dans le monde pour acquitter ses dettes[3], mais qu'il lui suffira de faire cession des biens qu'il possède, parce que (et c'est la raison qu'il en donne) la personne d'un homme libre est au-dessus de tout prix d'argent[4], néanmoins, la première opinion paraît

1. Nam plerique sunt qui, nisi omnia reliquerint, salvari nullatenus possunt.

2. Vide hæc et alia, num. 78.

3. Non tenetur in sæculo manere, ut procuret unde debitum solvat (2-2 q. 189, a. 8, ad 3).

4. Persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ (Cf. lib. IV, n. 71).

plus probable, toutes les fois que le débiteur peut (comme nous l'avons dit) satisfaire ses créanciers en peu de temps, c'est-à-dire dans deux ans, comme le disent Sanchez et Navarre, et lorsqu'il peut les satisfaire sans une grande difficulté, parce qu'autrement (comme en conviennent les partisans de la première opinion), si le débiteur doit, en restant dans le monde, même pendant peu de temps, être exposé à un danger probable de tomber dans le péché, ou de perdre sa vocation, il peut alors entrer tout de suite dans l'état religieux. Il faut, de plus, que les dettes soient certaines, car s'il ne s'agissait que de dettes incertaines, comme l'enseignent communément Castropalao, Suarez, Lugo, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., il ne serait pas obligé d'attendre[1] Remarquez cependant, que Sixte-Quint, dans une bulle de 1587, et Clément VIII, interdirent l'entrée aux débiteurs de sommes considérables, qui auraient dilapidé leur fortune, tant qu'ils n'auraient pas satisfait leurs créanciers, et à ceux qui auraient des comptes à rendre et qui ne les auraient pas encore rendus[1]

XXVIII. 3° Les évêques ne peuvent non plus se faire religieux, parce qu'il ne leur est pas permis d'abandonner leurs églises sans un juste motif; cela résulte, tant du vœu qu'ils font en les acceptant (comme l'enseigne saint Thomas)[2], puisqu'ils s'obligent à les servir à perpétuité, que du mariage spirituel que l'évêque contracte avec son église, union qui ne peut être dissoute que par Dieu, comme il est dit au chapitre *Inter corporalia, de translat. episc.*, où Innocent III dit que le mariage spirituel (aussi bien que le mariage proprement dit) n'est point dissous par une autorité humaine, mais bien plutôt par une autorité divine[3] De là Soto, Sanchez, Gaétan, Vasquez, les docteurs de Salamanque, malgré le sentiment contraire de Suarez et de Barbosa, concluent avec raison que la permutation des évêchés est prohibée par la loi divine, et que le pape lui-même

1. Cf. lib. IV, à ce mot *Advertendum*. — 2. 2-2, q. 189, a. 7.
3. Non enim humana, sed potius divina potestate conjugium spirituale dissolvitur.

ne peut pas la permettre sans un juste motif. Je dis *sans un juste motif*, parce que le pape peut, pour quelque cause utile et honnête (comme il est dit au chapitre *Nisi de renunt.* [1]), donner la permission de renoncer à un évêché, ou d'en changer. Les justes motifs pour lesquels il peut donner cette permission, sont, suivant les docteurs : 1° pour le bien de l'Eglise universelle, ou même d'une église particulière (s'il s'agit d'une permutation, si, par exemple, une église n'avait pas d'autre sujet à mettre à sa tête ; 2° pour quelque défaut personnel, par exemple, si l'évêque est infirme, ou si l'air du pays où il se trouve lui est contraire, ou s'il est vieux, ignorant, ou irrégulier ; 3° pour quelque défaut propre aux diocésains, s'ils sont tels que l'évêque ne puisse plus faire de bien parmi eux, ou gérer comme il faut les fonctions de sa charge ; 4° pour éviter un scandale ; mais nous n'entendons pas parler ici de scandales qu'affecteraient des hommes résolus à fouler aux pieds les règles de la justice [2].

XXIX. Ce que nous avons dit des évêques n'est pas applicable aux curés, parce que ceux-ci peuvent se faire religieux malgré leur évêque, comme l'a déclaré Urbain II, au chapitre *Diu sunt*, XIX, q. 2, en ces termes : « Si quelque clerc placé sous l'autorité de l'évêque dans une église, dont il gouverne le peuple en menant une vie séculière, veut, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, chercher son salut dans un monastère ou dans une canoniale régulière, il est libre de le faire en vertu de notre autorité, malgré même son évêque [3]. » Et comme le dit saint Thomas [4], un curé n'a pas même besoin de l'autorisation du pape pour entrer dans une congrégation religieuse. Cette opinion a été confirmée par Benoît XIV, dans sa bulle *Ex quo dilectus*, de 1747 Ce pape cependant dit dans sa bulle,

1. Propter aliquam utilem et honestam causam.
2. Cf. lib. IV, n. 76 et 104.
3. Si quis clericorum in ecclesia sua sub episcopo populum, id est proprium, ut habet Glossa, retinet et regulariter vivit, si afflatu et Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonica salvare se voluerit, etiam episcopo contradicente, est liber nostra auctoritate.
4. 2-2, q. 189, a. 7.

qu'avant d'entrer dans une congrégation, le curé doit en avertir son évêque. Il déclare de plus que la cure n'est pas censée vacante jusqu'au moment de la profession du curé, qui, par conséquent, a droit aux fruits pendant tout le temps de son noviciat. Il en est de même pour les autres bénéficiers, suivant l'opinion de Suarez et de Sanchez. Mais ces autres bénéficiers (comme le dit Benoît XIV dans sa bulle) ne pèchent pas lorsque, craignant que leur évêque ne s'oppose à leur entrée dans une congrégation religieuse, ils omettent de l'en avertir. Du reste, ce même pape déclare que, de même qu'un prélat régulier peut dans certains cas réclamer un de ses religieux qui serait passé dans un ordre plus austère, de même aussi un évêque peut retirer du couvent un de ses curés ou clercs, lorsque sa retraite cause un préjudice grave à l'église qu'il desservait [1] Les premières de ces paroles sont d'Innocent IV; les suivantes sont du Panormitain, sur lequel s'appuie Benoît XIV, dans la bulle précitée, où il dit en concluant : *Et sic satis provisum est episcopo* [2] »

SECOND POINT

DE L'ÉTAT CLÉRICAL.

XXX. Pour ce qui concerne l'état des clercs, on peut considérer quatre choses principales : leurs priviléges, leurs obligations, leurs offices, et les bénéfices que l'Eglise leur fournit pour leur entretien. Quant aux priviléges, nous en parlerons au deuxième point, chapitre xx, en traitant des priviléges. Quant aux obligations et aux offices, nous en parlerons dans l'*examen des ordinands*. Ici nous nous bornons à parler des bénéfices ecclésiastiques qui se confèrent aux clercs.

1. Si ex transitu suo prima ecclesia gravem sustineret jacturam, etc. Sed si ecclesia graviter læderetur, esset revocandus.
2. Cf. lib. IV, n. 74 et 75.

§ I[er]. — A qui les bénéfices peuvent et doivent être conférés.

XXXI. Combien de sortes de bénéfices ? — Combien de manières de les acquérir? Du patronat. — XXXIII. Si les bénéfices, même simples, ne doivent être conférés qu'aux plus dignes. — XXXIV Si, c'est un devoir pour les patrons de présenter les plus dignes. — XXXV. Si dans les prélatures, etc. — XXXVI. Si l'élection du moins digne peut être considérée comme valide. — XXXVII. Si l'électeur, en ce cas, est tenu à la restitution. — XXXVIII. Si quelqu'un, digne d'ailleurs, peut, sans péché, concourir avec un autre plus digne que lui. — XXXIX. Si les examinateurs, en ne dénonçant pas, etc. — XL et XLI. De la pluralité des bénéfices.

XXXI. Le bénéfice ecclésiastique est ainsi défini : « un droit établi à perpétuité par l'autorité de l'Eglise à l'effet d'exercer un office spirituel dans quelque église particulière, et de percevoir en cette vue les fruits qui en proviennent [1]. » Il faut distinguer ensuite les bénéfices simples des bénéfices doubles. Les *simples* sont ceux qui ne sont institués que pour la récitation des heures canoniales, ou pour le service de l'autel; tels sont les canonicats et les chapellenies autorisées par le pape ou par les évêques; telles sont encore les prestations qui se donnent aux clercs pour qu'ils puissent continuer leurs études, et autres choses semblables. Les bénéfices doubles sont ceux qui confèrent une juridiction, tels que les évêchés et les cures, ainsi que les décanats, les prévôtés, les archidiaconats, et autres charges semblables qui donnent une juridiction sur le clergé, ou qui, sans donner de juridiction, procurent quelque prérogative, par exemple, d'occuper une place distinguée dans le chœur ou dans les processions; telles sont les dignités de primicier, de chantre, de grand sacristain, et c'est ce qui s'appelle proprement *personat*, ou enfin les bénéfices auxquels est attaché quelque office ecclésiastique, comme de trésorier, d'économe, de gardien, de sacristain en second, et ces derniers ont pour attribut une administration à gérer, mais sans juridiction ni prééminence [2].

1. Est jus perpetuum auctoritate Ecclesiæ constitutum exercendi officium spirituale in aliqua ecclesia. et percipiendi propter ipsum fructus ex bonis ecclesiæ.

2. Cf. lib. IV, n. 83 et 84.

XXXII. Les bénéfices s'acquièrent de trois manières différentes : 1° par la collation libre de la part, soit du pape, soit de l'évêque; 2° par l'élection suivie de sa confirmation par le prélat ; 3° par la présentation que fait le patron et par l'institution ou l'élection faite ensuite par le supérieur, quand c'est un bénéfice de *jus patronat*. Mais autre est le patronat laïque, autre l'ecclésiastique; et il faut savoir à ce sujet, que si le patron laïque reste quatre mois sans présenter personne, ou l'ecclésiastique six mois de même, la collation est dévolue au prélat qui devait donner l'institution, comme il est dit au chapitre *Quoniam, de jure patr.*, et au chapitre unique, § *Verum, eod. tit.*, in 6[1]. Remarquez encore que ce délai court lors même qu'il y a litige sur le droit de présentation, pourvu que le litige ne soit pas entre le patron et l'évêque, suivant Azor, les docteurs de Salamanque, etc., qui se fondent sur le chapitre cité *Quoniam*. Néanmoins l'évêque a le pouvoir de proroger ce délai pendant six autres mois, mais non pas au-delà, comme le font remarquer Barbosa et les docteurs de Salamanque, d'après le chapitre II, *De conces. præb.*[2] Si le patron laïque présente plusieurs sujets, l'évêque peut choisir parmi eux celui qu'il voudra, parce que l'une comme l'autre présentation est valide ; mais si le patron qui les présente est ecclésiastique, l'évêque doit arrêter son choix sur celui qui lui est présenté le premier, conformément au chapitre *Cum authentice, de jure patr.* Lorsque plusieurs candidats sont présentés par divers patrons, alors, si le patronat est ecclésiastique, l'évêque doit préférer le plus digne, comme on le prouve clairement par le concile de Trente, session XXIV, chapitre XVIII, où il est dit : « Que l'évêque, entre tous les sujets même dignes, choisisse le plus digne que lui présente le patron[3]. » Cela doit s'entendre du patron ecclésiastique, qui est celui dont il est parlé dans cet endroit, et d'un ou de plusieurs patrons de ce même genre qui posséderaient le droit de patronage. C'est l'explication qui en

1. Cf. lib. IV, n. 88. — 2. Cf. ibid., n. 89.
3. Episcopus ex dignis eligat digniorem, quem patronus ei præsentat.

a été donnée par Sixte-Quint et par la Congrégation du concile, comme le rapportent les docteurs de Salamanque [1], Garcia et Barbosa. Si, au contraire, le patronat est laïque, il suffira que le sujet présenté soit capable, comme le concile le déclare dans ce même endroit : « Si l'église est de patronage laïque, le sujet présenté devra être examiné, et ne sera point admis, qu'il ne soit trouvé capable [2] » Par conséquent, l'évêque devra nommer alors celui qui aura obtenu le plus de voix, comme le disent de commun accord Lessius, Busembaum, avec Laymann, les docteurs de Salamanque et Sanchez [3] Et cela s'applique également sans aucun doute aux bénéfices-cures, dont il est évident que le concile parle à l'endroit cité, quoi qu'en disent les docteurs de Salamanque.

XXXIII. Mais arrivons à la question que nous avons à résoudre, celle de savoir à qui peuvent et doivent être conférés les benéfices. Ici nous avons à éclaircir plus d'une difficulté. On demande : 1° si tous les bénéfices doivent être conférés aux plus dignes. A l'égard des cardinalats et des épiscopats, il est certain que l'on doit élire pour ces dignités ceux qui en sont les plus dignes, comme cela résulte du concile de Trente, session XXIV, chapitre Ier, et de la condamnation de la quarante-septième des propositions condamnées par Innocent XI. La même décision s'applique également aux bénéfices-cures, comme le concile l'a déclaré à l'endroit cité, chapitre Ier, et au chapitre XVIII. Le plus digne, en cette matière sera celui dont le choix aura le plus d'utilité pour l'Eglise ou pour les fidèles ; mais, toutes choses étant supposées égales d'ailleurs [4], on doit préférer le plus saint ou le plus prudent au plus savant, comme le dit saint Thomas [5], le plus noble ou le plus puissant, l'originaire du pays, le plus vieux, le plus pauvre, et le prêtre enfin à celui qui n'est pas prêtre [6].

1. Tract. 28, c. un., punct. 8, n. 291.
2. Quod si jus patronatus laicorum fuerit, debeat præsentatus examinari, et non nisi idoneus repertus fuerit, admitti.
3. *Lessius*, c. XXXIV, n. 33, et *Salm.*, ibid., n. 294.
4. Cæteris paribus.
5. 2-2, q. 63, a. 2. — 6. Cf. lib. IV, n. 91 et 92.

La difficulté porte sur les bénéfices simples, au sujet desquels on demande si l'évêque commet un péché en choisissant celui qui n'est pas le plus digne. L'opinion de Soto, de Navarre, avec Sa, de Sanchez, etc., estimée probable par les docteurs de Salamanque, par Cardenas, etc., c'est que l'évêque ne pèche pas (du moins grièvement, car les auteurs cités s'accordent à ne pas l'excuser en cela au moins du péché véniel), parce que, suivant eux, ces bénéfices sont institués principalement pour l'avantage de la communauté, et qu'ainsi le mal est léger, lorsqu'on préfère, non pas un indigne, mais un moins digne à celui qui l'est davantage. Les mêmes docteurs exceptent seulement les canonicats, auxquels est attaché l'office de pénitencier ou de théologal. Cette opinion ne me paraît pas improbable; mais je crois l'opinion contraire mieux fondée, comme elle est aussi plus généralement suivie. C'est celle qu'ont tenue saint Thomas [1], Lessius, Lugo, Castropalao, Holzmann, Lacroix, Roncaglia, Viva, les docteurs de Salamanque, etc. Cette opinion est basée sur ce que les bénéfices sont, comme le disent communément les docteurs, institués non-seulement pour l'utilité de l'Eglise, mais encore (quoique moins principalement) pour servir de récompense au mérite; d'où il suit que l'évêque qui confère un bénéfice à celui qui n'en est pas le plus digne pèche grièvement pour deux chefs : 1° parce qu'il manque à la justice distributive, en frustrant les plus dignes de leurs droits ; car, comme le dit saint Thomas, l'évêque n'est pas le maître, mais bien le simple distributeur des bénéfices ; 2° parce qu'il porte préjudice à son église, en ce que, si ses choix ne tombent pas sur les plus dignes, peu de sujets s'appliqueront à se rendre les plus dignes, ce qui serait fort contraire à l'avantage commun [2]. Cependant Navarre, Soto, Lessius, Lugo, etc., admettent les restrictions suivantes : 1° si ce n'est que pour un bénéfice simple, et une ou deux fois seulement, que l'on a négligé le plus digne; et même si c'est un canonicat, pourvu qu'il ne s'y trouve attaché ni juridiction ni fonction de grande importance; 2° si

1. 2-2, q. 63, a. 2, ad 1. — 2. Cf. lib. IV, n. 93.

la supériorité de mérite est peu considérable; 3° si le bénéfice est modique; 4° si c'est à un membre de la famille du fondateur qu'on a donné la préférence, comme l'admettent Tournely et Sylvius; 5° si la personne élue doit dans peu de temps renoncer à son bénéfice, comme le disent Holzmann et Pichele [1]

XXXIV. On demande, 2°, si les patrons sont obligés de présenter les plus dignes. Quant aux bénéfices-cures, il est certain que les patrons ecclésiastiques et les patrons d'évêchés (qui sont les monarques) sont obligés de présenter les plus dignes, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente, session XXIV, chapitres Ier et XVIII. Et on doit, sans aucun doute, disent Lugo, Sanchez, Lacroix, Viva, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., dire la même chose de tous les bénéfices-cures, puisque le concile dit généralement de tous les patrons, quels qu'ils soient, dans le chapitre Ier précité, qu'ils ne doivent jamais présenter pour les bénéfices à charge d'âmes que les plus dignes. Cela se confirme encore par la condamnation qu'a faite Innocent XI de la quarante-septième proposition comprise dans son décret, et dans laquelle il s'agit de toute cure en général. Quant aux bénéfices simples, de même qu'il est plus probable, comme nous l'avons dit, que les évêques ne sont pas moins obligés de choisir les plus dignes, nous dirons la même chose des patrons chargés de les présenter; Lugo n'en excepte que ceux des simples chapelles, contredit en ce point par Azor, Molina et Vasquez, qui n'admettent d'exception que pour les fondateurs [2]. On demande 3°, si la renonciation d'un bénéfice doit aussi être faite en faveur du plus digne. Il y a sur cette question un grand nombre d'opinions divergentes, dont on peut voir l'exposé dans notre ouvrage [3]; mais la plus raisonnable de toutes me paraît être celle du cardinal de Lugo, qui dit qu'ici la gravité de la faute doit avoir pour mesure le dommage qui pourra en résulter pour l'Eglise; d'où il conclut que les renonciations aux bénéfices-cures, et surtout aux évêchés, sont rarement licites, parce qu'elles sont ordinairement pesées au poids de la pension,

1. Cf. lib. IV, n. 96. — 2. N. 97. — 3. Voir n. 98.

et que, par conséquent, ce n'est guère le mérite qu'on y prend en considération.

XXXV. On demande 4° si les religieux commettent une faute grave, quand ils ne nomment pas le plus digne pour une prélature. Quelques-uns, mais en petit nombre, répondent négativement; mais l'affirmative est soutenue par la grande majorité des théologiens, tels que Lugo, Viva, Lacroix, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., fondés sur ce que les prélats réguliers doivent, tout aussi bien que les évêques, veiller au bien général de leur communauté, et que ceux qui sont moins dignes peuvent aisément devenir indignes, par là même qu'ils mettent moins d'application à maintenir l'observance[1]

XXXVI. On demande 5° si l'élection d'un sujet moins digne est valide, lorsqu'il s'agit d'un bénéfice-cure. La négative est soutenue par Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc.; mais l'affirmative l'est avec plus de raison par Lugo, Filliucius, Vasquez, Holzmann, Anaclet, Lacroix, etc., et on en prouve la justesse par une bulle de saint Pie V, où, tout en permettant au plus digne d'en appeler, ce pape déclare que cet appel du moins digne n'empêche pas que l'élection qui a été faite ne reçoive son exécution; donc elle est tenue pour valide. En vain objectera-t-on ce qui est dit dans le concile de Trente, session XXIV, chapitre XVIII, que les provisions faites en-dehors des formes indiquées doivent être censées subreptices[2] : car cette expression de *formes* ne désigne pas l'élection, comme le voudraient les partisans de l'opinion contraire, mais à proprement parler, les formalités prescrites pour la nomination des cures, c'est-à-dire l'édit, le concours et l'examen[3]

XXXVII. On demande 6° si celui qui a élu le moins digne pour un bénéfice est tenu de faire restitution. Sylvius, Cajetan, Bannez, les docteurs de Salamanque et autres disent qu'il y est tenu, même lorsqu'il s'agit de bénéfices simples qui sont donnés sans concours; que, dans ce cas, la restitution du dommage

1. Lib. IV, n. 100 et 101.
2. Provisiones præter supradictas formas factæ subreptitiæ censeantur.
3. N. 103.

doit être faite seulement au plus digne. D'autres auteurs prétendent qu'elle est aussi due à l'Eglise ; mais Cano, Navarre, Toledo, Lessius, Sanchez, Lugo, Castropalao, Lacroix, et la plupart des docteurs, disent qu'il n'est obligé de faire restitution, ni au plus digne, qui n'a pas de droit rigoureux sur des bénéfices qui sont institués principalement pour l'utilité publique, et moins principalement pour servir de récompense au mérite ; ni à l'Eglise, qui n'entend défendre aux personnes chargées de nommer aux bénéfices, que de nommer ceux qui en sont indignes (auquel cas ils devraient sans aucun doute restituer à l'Eglise la valeur du dommage qu'elle en souffrirait). Nous pensons que cette opinion est la mieux fondée, à cause de ce qui a été dit plus haut, chapitre Iᵉʳ, nº 20, et chapitre x, nº 35, où nous avons prouvé que le possesseur de bonne foi n'est pas tenu de faire restitution, tant qu'il n'est pas certain que son obligation existe[1]. C'est pourquoi l'obligation de restituer n'est pas non plus imposée à celui qui, sans employer de moyens frauduleux, détourne l'évêque de nommer le plus digne, ainsi que nous l'avons dit au chapitre x, nº 63, déjà cité[2]. Mais il y a plus de difficulté pour savoir si, lorsque le bénéficier doit être nommé au concours, l'électeur qui nomme le moins digne est obligé d'indemniser le plus digne. L'affirmative est généralement professée par Sanchez, Tournely, Lessius, Lugo, Castropalao, Holzmann, Lacroix, etc.; parce que, en vertu du concours, le plus digne acquiert un véritable droit au bénéfice, par suite du pacte qui intervient alors entre celui qui est chargé d'élire et ceux qui concourent, et (comme le disent ces auteurs) la nature de ce pacte est suffisamment expliquée dans l'édit. Néanmoins, Soto, Navarre, Ledesma, Henriquez et autres excusent l'électeur, non, il est vrai, du péché qu'il commet en cela, mais de la restitution qu'il aurait à faire, en disant que le pacte supposé ici n'est pas un pacte rigoureux qui produise une obligation de justice commutative, mais plutôt n'est autre qu'une explication de l'obligation imposée à l'évêque, d'après le principe de la justice dis-

1. Lib. IV, n. 106 et 107. — 2. N. 108.

tributive, de préférer le plus digne, laquelle n'oblige point à faire de restitution. Je ne vais pas jusqu'à dire que cette opinion est probable, mais je n'ose pas non plus la condamner comme improbable; car il m'est impossible d'affirmer comme chose certaine que le pacte mentionné ici produise une obligation rigoureuse de justice commutative; et tant que la nature de ce pacte ne sera pas bien déterminée, on ne peut pas regarder l'obligation de restituer comme certaine. Du reste, les partisans de l'opinion contraire, tels que Sanchez, Lugo, Roncaglia et Garzia, excusent de ne faire aucune restitution, lorsque le mérite du plus digne ne surpasse que de fort peu de chose celui de l'élu[1].

XXXVIII. On demande 7° si un sujet d'ailleurs digne d'obtenir le bénéfice commet un péché, lorsqu'il concourt avec d'autres qu'il juge lui-même en être plus dignes que lui. La négative est soutenue avec quelque raison par Lessius, Soto, Azor, Cajetan, Vasquez, les docteurs de Salamanque, etc., puisque l'intention de l'Eglise elle-même paraît être qu'on admette au concours tous ceux qui sont dignes d'occuper la place; car, autrement, si l'on ne permettait qu'aux plus dignes de concourir, il y aurait fort peu de concurrents, et souvent les plus dignes eux-mêmes, épouvantés par leurs scrupules, n'oseraient pas se présenter, ce qui serait préjudiciable à l'Eglise. D'un autre côté, Sanchez, Castropalao, Navarre, Lugo, etc., se déclarent pour l'affirmative, toutes les fois que celui qui est digne, absolument parlant, sait d'une manière certaine que son compétiteur est plus digne que lui. Cette dernière opinion paraît en théorie mieux fondée que la première; mais, en pratique, elle ne semble pas pouvoir jamais être admissible, puisque dans aucun cas, celui qui est digne ne peut savoir d'une manière certaine si l'évêque n'a pas quelque raison particulière, connue de lui seul, pour exclure celui qu'il considère comme le plus digne[2]. Mais ici s'élève un autre doute. Celui qui est digne, mais qui connaît d'une manière certaine que son concur-

1. Lib. IV, n. 109. — 2. N. 110.

rent est plus digne que lui, commet-il un péché en acceptant le bénéfice, et doit-il faire la réparation du préjudice causé à l'autre? L'affirmative est soutenue par Navarre et Castropalao; mais Soto, Sanchez, Turrien, les docteurs de Salamanque, etc., disent avec plus de raison qu'il n'y a ni péché, ni obligation de restituer. Il n'y a pas de péché, parce qu'en acceptant le bénéfice, on ne participe pas à une élection injuste, comme le supposent les partisans de l'autre opinion : car l'évêque, en faisant l'élection, a d'avance consommé son péché, et, par conséquent, c'est une chose purement accidentelle que l'élu l'accepte ensuite, ou non (*a*). Il n'y a pas non plus obligation de restituer, parce que la nomination de celui qui est moins digne étant faite, elle est valide (*b*) (comme nous l'avons démontré au nº 36); d'où il résulte que le bénéfice n'est plus dans la classe des biens communs, et que, par conséquent, le plus digne n'y a plus aucun droit. Cette opinion est admise par saint Thomas, qui, en parlant des évêchés, dit que celui qui fait les nominations doit donner la préférence au meilleur sujet, mais en parlant de l'élection, il dit : « Il n'est pas nécessaire qu'il se croie meilleur que les autres, mais il suffit qu'il ne trouve rien en lui-même qui le rende indigne d'accepter la charge pastorale[1]. » D'autant plus que personne (comme nous l'avons dit tout à l'heure) ne peut être certain que son élection soit injuste[2]

XXXIX. On demande 8º si les examinateurs sont coupables, lorsqu'ils ne désignent pas à l'évêque celui qui est le plus digne parmi les candidats. La négative est soutenue par Lugo, Castropalao, Lacroix, qui disent que les examinateurs ont rempli leur devoir lorsqu'ils ont fait connaître à l'évêque ceux qui sont admissibles, parce que c'est à l'évêque seul qu'il appartient de dé-

1. Non requiritur ut reputet se aliis meliorem, sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. (2-2, q. 183, a. 3. — 2. Cf. lib. III, n. 118, à ces mots : *Dub.* 2.

a). Le péché de l'évêque, principal agent, n'empêche point celui de l'agent subordonné. Saint Paul a dit (*Rom.*, I, 32) : *Digni sunt morte... non tantum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* (*Note de l'éditeur.*)

b). Au for extérieur sans doute; mais au for intérieur? C'est la question. (*Note de l'éditeur.*)

clarer quel est le plus digne ; mais l'affirmative est mieux fondée et plus généralement adoptée, comme elle l'est en particulier par Azor, Roncaglia, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., parce que, quoiqu'il appartienne à l'évêque seul de prononcer péremptoirement sur le mérite des divers candidats, il n'est pas moins vrai que le concile a institué le concours avec les examinateurs, afin que ceux-ci proposent le plus digne, et que l'évêque puisse par ce moyen faire un choix plus équitable[1] Les examinateurs doivent aussi prêter serment de remplir fidèlement leur mission. (Voir le concile de Trente, sess. XXIV, chap. XVIII, *de Ref.*) Sans cela le concours serait entaché de nullité, d'après un décret de la sacrée Congrégation du concile de décembre 1628.

XL. On demande 9° si l'on peut quelquefois conférer licitement plusieurs bénéfices à la même personne. Mais il faut, à cet égard, distinguer les bénéfices *compatibles* des bénéfices *incompatibles*. Les bénéfices *compatibles* sont tous les bénéfices simples qui ne requièrent pas la résidence. Quant aux bénéfices *incompatibles*, ils se divisent en deux classes : les incompatibles *de la première classe* sont tous les bénéfices doubles énumérés au commencement du numéro 31 ci-dessus, c'est-à-dire premièrement, tous les bénéfices à charge d'âmes, et ceux qui sont uniformes *sub eodem tecto*, c'est-à-dire qui conviennent aux mêmes fonctions, dans le même temps et dans le même lieu ; et, de plus, toutes les dignités, personats et offices ecclésiastiques que nous avons indiqués au même endroit. Les incompatibles *de la deuxième classe* sont les canonicats et tous les autres bénéfices qui requièrent la résidence. Mais, avant d'en venir à la question même, il est bon de remarquer ici que, lorsque quelqu'un reçoit deux bénéfices incompatibles, dès l'instant qu'il a accepté le second, le premier est vacant de plein droit (*de jure*). S'il a l'intention de garder l'un et l'autre, il les perd tous les deux, *ipso facto*, ainsi que cela résulte du concile de Trente, session VII, chapitre IV, et session XXIV, cha-

1. Cf. lib. III, n. 111.

pitres Ier et XVII. Voilà pour ce qui concerne les bénéfices incompatibles de la première classe. Mais doit-on appliquer cette règle aux bénéfices incompatibles de la seconde classe ? l'affirmative est soutenue par le continuateur de Sporer et par les docteurs de Salamanque [1], ainsi que par Azor, Gonzalès, Fagnan, etc. Ces auteurs s'appuient sur le concile lui-même, à l'endroit cité, et sur une déclaration de la sacrée Congrégation. Les docteurs de Salamanque et autres disent la même chose des bénéfices simples, quoique ceux-ci n'astreignent pas à la résidence [2]. Toutefois, la négative est soutenue par Laymann, Busembaum et autres auteurs cités dans la *Théologie de Salamanque*, d'accord avec Navarre, qui dit que rien ne prouve l'existence de cette déclaration; et, quant au concile de Trente, ces auteurs répondent que, dans le deuxième passage, le seul où il soit question de vacance, le concile ne parle que des bénéfices à charge d'âmes, et non pas des autres [3] Mais, comme le disent les docteurs de Salamanque ainsi qu'Abelly, le Pape peut très-bien accorder une dispense à cet égard, pourvu, toutefois, que la nécessité ou du moins l'utilité en soit évidente. Autrement (comme le soutiennent Bellarmin, le Panormitain, Toledo, les docteurs de Salamanque, etc.), celui qui aurait reçu de cette manière plusieurs bénéfices, même avec la dispense du Pape, ne serait point en sûreté de conscience [4].

XLI. Du reste, le cumul même des bénéfices simples, est très-certainement prohibé par les canons, toutes les fois que le premier bénéfice est suffisant pour la subsistance et l'entretien de son possesseur, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente, (sess. XXIV, chap. XVII), où il est dit : « Le saint concile ordonne, qu'à l'avenir, il ne soit conféré qu'un seul bénéfice ecclésiastique à la même personne. Si, cependant, ce bénéfice n'est pas suffisant pour l'entretien honnête de celui à qui il est conféré, il sera permis de lui conférer un autre bénéfice simple qui puisse suffire, pourvu que les deux ne requièrent pas la ré-

1. Tract. 28, *de Benefic.*, n. 664. — 2. Cf. lib. IV, n. 118, v. *Quær.* — 3. Cf. n. 116, au mot *Notandum*. — 4. Cf. ibid., au mot *Præterea*.

sidence personnelle[1] » Mais la plus grande difficulté à résoudre, c'est de savoir si le cumul des bénéfices, même simples, est prohibé non-seulement par la loi canonique, mais encore par la loi divine ; quelques auteurs soutiennent la négative d'une manière absolue, ce sont Innocent, Lugo, Filliucius, Valentia, etc.; d'autres sont pour l'affirmative, et d'une manière tout aussi absolue, ce sont le Panormitain, Tournely et autres, et spécialement Bellarmin, qui soutient que le Pape ne peut accorder de dispense sans une cause très-urgente ; et cela, soit parce qu'un seul bénéficier ne peut pas faire d'une manière satisfaisante le service de deux églises, soit parce que l'on présume que la volonté des fondateurs a été que chaque bénéficier ne soit chargé que du service d'une seule église. Mais le sentiment commun est celui de saint Thomas[2], suivi par Azor, Lessius, Laymann, Abelly, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., qui disent que la pluralité des bénéfices sur une seule tête est véritablement illicite, même de droit naturel, et qu'ainsi, même avec la dispense du Pape, on ne peut en retenir plusieurs licitement, lorsqu'un seul suffit pour l'entretien de son possesseur. Nous adopterons cette opinion, non tant pour la première raison alléguée, que pour la seconde, et, de plus, parce que l'ordre ecclésiastique serait troublé par les inconvénients qui en résulteraient, et que le pape Jean XXII, a énumérés dans l'*extrav. Execrabilis de præbend.*, savoir que si le cumul des bénéfices était toléré, il se trouverait que plusieurs ecclésiastiques en auraient de trop, et que d'autres qui mériteraient d'en avoir seraient obligés d'aller mendier leur subsistance. De plus, parce que, lorsque les églises n'ont pas chacune un recteur particulier, l'honneur et le service qu'elles demandent y font souvent défaut : une autre raison, c'est que celui qui possède plusieurs bénéfices ne peut pas s'appliquer à défendre comme il le doit les droits de chacun d'eux ; et une autre raison, c'est que l'a-

1. Mandat ut unum tantum beneficium singulis conferatur. Quod si unum non sufficiat ad sustentationem, liceat aliud simplex sufficiens, dummodo utrumque personalem residentiam non requirat, eidem conferri.
2. Quodlib. IX, art. 15.

bondance des revenus est un aliment pour le luxe et la cupidité. Nous admettons, cependant, d'accord avec cette même opinion, que ce n'est pas là une chose tellement illicite que le Pape ne puisse pas en accorder dispense, lorsqu'il y a pour le faire de justes motifs[1]. Ces motifs sont : 1° la *nécessité*, c'est-à-dire, comme l'enseigne saint Thomas[2], si plusieurs églises ont également besoin des services du même. 2° L'*utilité*, si le bénéficier peut tout seul, et malgré qu'il n'y réside pas, gérer mieux qu'un autre les intérêts des deux bénéfices, soit à cause de ses lumières, soit à cause de sa prudence, comme le dit le docteur angélique à l'endroit déjà cité[3] 3° La *prérogative des mérites*, c'est-à-dire les avantages que la personne peut procurer à l'Eglise par son savoir, par son instruction, ou par son talent d'écrire, comme on peut l'inférer du chapitre *De multa.*, § fin. *de præbend.*, où il est dit : « Que personne ne se permette de posséder plusieurs dignités ou personats, à moins qu'il ne s'agisse de personnages d'un mérite éclatant et de grande instruction; qui doivent être honorés par des bénéfices plus considérables[4], etc. »

§ II. — Des qualités et des obligations des bénéficiers, et de combien de manières les bénéfices peuvent se perdre.

XLII. Qualités des bénéficiers. De l'intention de prendre les ordres dans l'année, etc. — XLIII. De celui qui se charge d'une cure avec une intention douteuse ou conditionnelle. — XLIV. De celui qui reçoit un bénéfice avec l'intention de l'abandonner. — XLV Obligations des bénéficiers à l'égard des fruits, etc., s'ils peuvent les employer pour leur subsistance. — XLVI. A quoi doivent-ils dépenser leur superflu ? — XLVII. Doivent-ils le donner aux pauvres de l'endroit ? — XLVIII. Peuvent-ils le donner à leurs parents ? — XIL. Si le pensionnaire est obligé de dépenser son superflu. — L. Du devoir de la résidence imposé aux chanoines. — LI.

1. Cf. lib. IV, n. 117.
2. Si sit necessitas in pluribus ecclesiis ejus obsequio. *Quodlib.*, IX, art. 15.
3. Ipse possit plus deservire ecclesiæ, et tantumdem absens, quam alius præsens.
4. Nullus plures dignitates aut personatus habere præsumat. Circa sublimes tamen et liberas personas, quæ majoribus beneficiis sunt honorandæ, etc.

Peines portées contre ceux qui ne résident pas. — LII. Causes d'excuses, et 1° les infirmités. — LIII. 2° La nécessité. — LIV. Si l'excommunié, etc. — LV. Si l'irrégulier, etc. — LVI. 3° L'utilité. De celui qui assiste, etc. Du pénitencier et du théologal. — LVII. Des examinateurs, visiteurs, etc. — LVIII. De combien de manières se perdent les bénéfices : spécialement par la renonciation et par la force de la loi ; surtout s'il y a simonie. — LIX. Des pensions. — LX. Quels sont les actes et les offices défendus aux clercs. — LXI. De l'aliénation des biens ecclésiastiques. — LXII. Des solennités requises.

XLII. Pour parler d'abord des qualités, le bénéficier doit être clerc au moins tonsuré ; de plus il ne doit pas être illégitime (cependant, s'il l'était, l'évêque pourrait le dispenser pour les ordres mineurs et le bénéfice simple) ; de plus, il ne doit être ni irrégulier, ni entaché de crime, ni excommunié. De plus, il doit avoir les connaissances exigées et l'âge légal, c'est-à-dire, pour le bénéfice simple, quatorze ans (et il suffit que la quatorzième année soit commencée, d'après le sentiment commun et la déclaration de la sacrée Congrégation, qu'on peut lire dans Fagnan, *in c. Super, de pœbend.*, n. 25) ; pour l'ordre de sous-diaconat, il faut vingt et un ans de même commencés ; pour le diaconat, vingt-deux ; pour le sacerdoce, vingt-quatre ; pour le bénéfice à charge d'âmes, vingt-cinq ans ; et il suffit que la dernière année soit commencée, comme cela résulte du chapitre *Licet*, XXIV, *de Elect.*, in 6. Enfin pour l'épiscopat, il faut avoir trente ans révolus, chapitre *Cum in cunctis*, 7, même titre. Remarquez de plus que, dans les cathédrales, pour les dignités qui ne requièrent pas le sacerdoce, il faut avoir commencé sa vingt-deuxième année ; mais cela n'est point nécessaire dans les églises collégiales, d'après le décret de la sacrée Congrégation, rapporté par Fagnan à l'endroit cité, chapitre VII, *de Elect.* Ensuite, ces bénéficiers sont tenus de prendre les ordres sacrés dans le courant de l'année, et s'ils laissaient passer seulement une heure de plus, la nomination serait nulle, et ils ne pourraient plus garder leur bénéfice, à moins qu'ils ne l'eussent acquis par prescription, en le possédant de bonne foi pendant trois ans, comme le disent Lessius et Busembaum[1] Par conséquent,

1. Cf. lib. IV n. 112.

celui qui accepte un bénéfice auquel est attaché un ordre sacré, doit avoir l'intention de se faire ordonner dans l'année ; et si le bénéfice est à charge d'âmes, celui qui l'accepte sans avoir l'intention d'entrer dans le sacerdoce, non-seulement commet un péché mortel, comme cela est incontestable, mais encore il est privé de son bénéfice de plein droit (*ipso jure*), et, par conséquent, obligé de restituer tous les fruits qu'il en a retirés ; excepté si, dans le courant de l'année, il changeait d'intention, comme le disent très-bien Lessius, Navarre, Sanchez et les docteurs de Salamanque (contre Soto et Toledo), et comme cela résulte clairement du chapitre *Commissa, de elect.*, in 6, où il est dit : « A moins que vous ne changiez de volonté et ne soyez promu[1], etc. » Néanmoins, l'évêque peut, à cet égard, accorder une dispense jusqu'à sept ans de possession, afin de donner au bénéficier le loisir de faire ses études, en lui substituant, pendant cet intervalle, un vicaire pour les fonctions de son bénéfice[2]. Mais on doit entendre ceci (comme le dit Laymann) en ce sens, qu'une telle dispense ne puisse être accordée sans une nécessité grave ou une grande utilité pour l'Eglise, comme cela résulte du chapitre *Cum ex eo, de elect.*, in 6.

XLIII. On demande ici : 1° si celui qui reçoit un bénéfice à charge d'âmes, avec l'intention douteuse ou conditionnelle de se faire ordonner prêtre dans l'année, commet un péché grave, et est tenu de restituer les fruits. Il y a, sur ce point, plusieurs opinions différentes. Les uns sont pour la négative d'une manière absolue ; d'autres sont pour l'affirmative, si l'intention est douteuse, mais pour la négative, comme les premiers, si l'intention est conditionnelle, parce que, disent-ils, l'intention conditionnelle est une véritable intention. Ainsi pensent Lessius, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc. Mais, pour nous, avec Soto, Azor et Concina, nous sommes pour l'affirmative, soit que l'intention soit douteuse, ou qu'elle soit conditionnelle ; parce que, toutes les fois qu'il n'y a pas intention réelle d'entrer dans le

1. Nisi voluntate mutata promotus fueris, etc.
2. Cf. lib. IV, n. 113.

sacerdoce, il y a toujours fraude, et en ce cas, le texte, *c. cit. Commissa*, oblige à restituer les fruits, puisqu'il y est dit : « Vous êtes tenu à restituer les fruits que vous avez reçus frauduleusement[1] Du reste, cela n'empêche pas que le bénéficier, après qu'il a reçu le bénéfice avec l'intention absolue de prendre les ordres, ne puisse plus tard le quitter, s'il vient à changer d'intention.

XLIV On demande 2° si celui qui accepte un bénéfice simple, avec l'intention de le quitter dans la suite, commet un péché. Il est incontestable (comme nous l'avons déjà dit plus haut) qu'il commet un péché grave, si, tandis que ce bénéfice entraîne l'obligation de prendre les ordres sacrés, il l'accepte sans avoir cette intention. Ainsi pense le commun des théologiens, comme Castropalao, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Busembaum, etc. Mais il y a doute sur la question de savoir si, lorsque le bénéfice n'emporte pas avec lui l'obligation d'être dans les ordres sacrés, il y a péché en celui qui en prend possession avec l'intention de l'abandonner dans la suite et de se marier. Toledo, Lessius et les docteurs de Salamanque disent qu'il y a péché, parce que ce serait là un grave désordre ; d'autres, au contraire, tels que Castropalao et Garzia, n'y voient aucune faute. Mais l'opinion la plus commune est celle qu'ont soutenue Sanchez, Navarre, Laymann, Vasquez et Busembaum, et qui consiste à dire qu'il n'y a en cela que péché véniel, parce qu'ils n'y voient pas un désordre assez grave pour faire que le péché soit mortel. Cette dernière opinion me paraît plus probable, au moins d'après la maxime de saint Antonin, tirée de saint Thomas, qu'aucun défaut ne doit être taxé de péché grave, à moins qu'on n'ait pour s'en convaincre une raison évidente[3]. Nous avons rapporté plus haut, chapitre III, n° 58, les paroles de saint Antonin.

XLV Pour parler ensuite des obligations des bénéficiers, elles sont très-nombreuses : par exemple, l'obligation pour

1. Teneris ad restitutionem fructuum, cum eos receperis fraudulenter.
2. Cf. lib. IV, n. 114. — 3. Cf., lib. IV, n. 113, q. 1.

eux de porter l'habit et la tonsure, l'obligation de réciter l'office, ou de restituer les fruits s'ils y manquent. Mais nous parlerons de ces obligations dans l'*Examen des ordinands*, à partir des n°s 60 et 48. Il ne nous reste ici qu'à expliquer l'obligation de bien administrer les revenus des bénéfices, et celle de résider dans le lieu. En ce qui concerne l'administration des revenus, il faut remarquer 1° qu'il est certain (quoi qu'en disent quelques auteurs, qui paraissent aimer la sévérité plutôt que la raison), que le bénéficier peut très-bien les faire servir à son entretien, lors même qu'il a des biens à lui propres : tel est le sentiment commun que soutiennent Fagnan, Habert, la *Théologie de Périgueux*, Anaclet, Holzmann et autres, à la suite de saint Thomas [1], puisqu'il est juste que celui qui fait le service de l'autel, vive des revenus de l'autel. « Qui est-ce (dit l'Apôtre) qui fait le service militaire à ses propres frais [2]? » Mais on doit en excepter, avec le Docteur angélique, le cas où il y aurait quelque pauvre dans une grande nécessité, ou quelque esclave entre les mains des barbares, parce qu'alors le bénéficier qui a du superflu est tenu de les en aider [3]. Du reste, en-dehors de ce cas, le clerc qui vit de ses propres revenus, peut très-bien prendre sur les revenus du bénéfice le montant de ses dépenses, et en disposer à son gré, comme le disent Lessius, Anaclet et autres [4]

XLVI. Il faut remarquer 2° que si les revenus du bénéfice surpassent ce qui est nécessaire au clerc pour son entretien, il est également certain qu'il doit les distribuer aux pauvres, ou les employer à quelque autre usage pieux, comme l'admet la généralité des docteurs, puisque tout ce qu'ordonne là-dessus le concile de Trente, c'est que les bénéficiers ne dissipent pas leurs revenus, mais qu'ils les emploient à des œuvres pieuses. Mais encore on doit ici excepter, avec Lugo et Lessius, le cas où il y aurait des pauvres dans un grave besoin. Le P Viva dit, au sujet de ces pauvres, que les évêques et les curés sont même

1. 2-2, q. 185, a. 5. ad 3^m^
2. Quis militat suis stipendiis unquam, etc.
3 Cf. lib. III. n. 491. q. 5. — 4. Ibid., q. 1

obligés de faire des recherches pour les connaître[1] Mais, lorsqu'il n'y a pas de pauvres dans cet état, Holzmann, saint Thomas[2] et autres, disent que le bénéficier peut garder les revenus pour les dépenser plus tard à l'avantage de l'Eglise ou au soulagement des pauvres[3].

XLVII. Il faut remarquer 3° que les bénéficiers ne sont pas obligés de faire l'aumône aux pauvres de leur endroit, de préférence aux autres : telle est l'opinion commune des docteurs, qui se basent sur ce que les canons parlent en général de tous les pauvres. Mais les docteurs de Salamanque et Holzmann admettent une restriction pour le cas où il se trouverait dans le pays des pauvres réduits à une extrême ou grave nécessité; mais cette restriction est rejetée par la plupart des auteurs, tels que Molina, Azor, Bonacina et Navarre, pourvu toutefois (car c'est ainsi qu'il faut l'entendre) que les pauvres à qui les revenus sont ainsi donnés soient dans un besoin aussi pressant que ceux du pays, et que le fondateur n'ait pas exprimé une intention différente; pourvu encore, ajoute Molina, que le bien général du diocèse n'exige pas qu'on en dispose autrement, par exemple, s'il y avait un collége destiné à l'éducation de la jeunesse qui se trouvât dans un état de pauvreté, et auquel il fallût porter secours[4].

XLVIII. Il faut remarquer 4° que, sous le nom de pauvres, on doit comprendre aussi les parents qui se trouvent dans un besoin réel, de manière à ne pouvoir pas s'entretenir comme il convient à leur condition, ainsi que l'a exprimé le concile de Trente, session XXV, chapitre Ier; et c'est ce qu'on doit admettre, quand même il y aurait d'autres pauvres qui seraient davantage dans le besoin, comme le disent communément Tolédo, Molina et Viva (contre l'opinion de Laymann), parce que le soutien de ses parents tient à l'état même du bénéficier C'est pourquoi Azor, Castropalao, Toledo, Lacroix et tous les autres en général, s'accordent à dire que le clerc peut employer les revenus de son bénéfice à s'entretenir, lui et les siens[5].

1. Cf. lib. III, n. 401, q. 1. — 2. 2-2, q. 185, a. 7, ad 4. — 3. Lib. III, n. 491, q. 4. — 4. Ibid., q. 3. — 5. Cf. lib. III, n. 491, q. 11.

Il faut remarquer 5° que, si un bénéficier vend les fruits de son bénéfice pour toute sa vie, moyennant un prix à recevoir, soit en un seul, soit en plusieurs payements, le contrat est nul, ainsi que l'a déclaré Benoît XIV, dans sa bulle *Universalis Ecclesiæ*, du 29 août 1741, qui se trouve dans son *Bullaire*, au tome Ier

XLIX. On demande si celui qui reçoit une pension, doit donner aux pauvres la portion de ses revenus qui excède ses besoins. Sanchez, Molina, les docteurs de Salamanque, etc., distinguent, suivant que la pension est laïque ou ecclésiastique (comme nous l'expliquerons au numéro 59) ; si elle est *laïque*, ils disent qu'il n'y est pas obligé ; si elle est ecclésiastique, ils prétendent qu'il y est obligé, parce qu'alors les revenus de la pension sont, suivant eux, de la même nature et sont soumis aux mêmes charges que les fruits d'un bénéfice. Néanmoins, je trouve assez probable l'opinion de Lugo, de Vasquez, de Covarruvias, d'Azor, etc., qui soutiennent qu'il n'y est pas plus obligé dans un cas que dans l'autre; et Azor rapporte que cette question a été décidée dans ce même sens par le tribunal de la Rote de Rome. La raison en est qu'en fournissant la pension avec les fruits du bénéfice, on les a employés dès lors à une œuvre pieuse, et, par conséquent, on ne doit pas être obligé de les employer une seconde fois à des œuvres de cette nature. Manstrio et Bonacina disent la même chose des commendes des chevaliers de Saint-Jean, de Saint-Jacques, etc., auxquels Grégoire XIII a accordé la faculté de tester. Mais Azor, Navarre[1], etc., soutiennent le contraire. Quant à la question de savoir si les bénéficiers sont obligés à restitution lorsqu'ils ont dépensé les fruits de leurs bénéfices à des choses frivoles, voyez ce qui est dit au chapitre x, n°s 6 et 7, où il est parlé en même temps des différents pécules des clercs, et de la faculté qu'ils ont d'en disposer. Il faut remarquer seulement ici que, pour qu'il y ait matière grave, elle doit être d'une plus grande valeur que celle qui est jugée telle en cas de vol, comme le disent communé-

1. Cf. lib. III, n. 191, q. 6 et lib IV, n. 139.

ment les docteurs. Coninch et Castropalao veulent que cette valeur égale le tiers ou au moins le quart des fruits du bénéfice; mais Lugo, Lacroix, etc., rejettent cette opinion, et disent qu'il suffit pour cela du vingtième, ou de deux pour cent, lorsque cette fraction arrive à former une somme considérable [1]

L. Ensuite, pour ce qui concerne la résidence, nous avons traité d'avance de la résidence des évêques et des curés au chapitre VII, n° 4 et suivants, et au n° 62 et suivants. Il nous reste ici à traiter de la résidence des chanoines, et à cet égard, remarquons 1°, que les chanoines qui touchent leurs portions, dans les cathédrales ou les églises collégiales, peuvent, d'après le concile de Trente, session XXIV, chapitre XII, rester absents l'espace de trois mois, et cependant conserver, pour ce même temps, leur droit aux revenus de leur prébende, mais non aux distributions, car celles-ci (notons-le en passant), ne peuvent pas leur être remises par leurs collègues (*quavis collusione aut remissione exclusa*, *his careant*), comme le dit le concile à l'endroit cité [2] Du reste, quant aux revenus de la prébende, qui ont à courir pendant ces trois mois, le chanoine n'y perd point son droit, lors même qu'il s'absenterait sans utilité et sans aucun juste motif, comme le soutiennent avec beaucoup de probabilité Sanchez, Pellicia et autres; car c'est sans aucune restriction que le concile a permis aux chanoines de s'absenter pendant ces trois mois. Il faut remarquer cependant que, d'après un décret de la sacrée Congrégation du concile, rapporté par Jourdain Pax [3], les chanoines ne peuvent pas, pendant les mois conciliaires, s'absenter hors de leur diocèse, sans une permission de l'évêque. Il faut remarquer encore que les évêques ne peuvent pas (pour prolonger leurs absences) ajouter les trois mois de l'année précédente à ceux de l'année suivante, ainsi que l'a déclaré Benoît XIV dans sa bulle *Ad universa* [4]; tandis que les chanoines peuvent le faire, pourvu (comme le dit le

1. Cf. lib. III, n. 183. — 2. Lib. III, n. 675, dub. 2. — 3. *Jordan. Pax.*, Elecubra., l. X, tit. 40, n. 73. — 4. Cf. lib. IV. n. 222, au mot *Insuper*.

P Concina) que cela ne cause pas de scandale et que le culte divin n'en souffre pas.

LII. Le concile de Trente ordonne, dans le même chapitre, que le chanoine, qui est absent du lieu de sa résidence pendant plus de trois mois, soit privé, pour la première année, de la moitié de ses revenus, et qu'ensuite il soit privé de tous les revenus de l'année, s'il persiste à rester absent; et enfin si son absence se perpétue, on devra procéder conformément aux constitutions, c'est-à-dire le priver de son bénéfice. Bonacina[1] soutient qu'en cas d'absence prolongée, les chanoines ne sont pas privés des fruits *ipso facto*, parce que, dit-il, le décret du concile est pénal, et ne peut, par conséquent, être appliqué qu'en vertu d'un jugement. Quant à nous, nous ne contesterons pas que le décret ne soit pénal, en ce qui concerne la restitution de la moitié des fruits de toute l'année ; mais à l'égard des fruits qui correspondent au temps de l'absence pendant les trois mois conciliaires, nous dirons, avec les théologiens de Salamanque[2], que le chanoine coupable ne peut ni les réclamer ni les garder, car le concile a dit : « Qu'il soit privé de la moitié des fruits qu'il a gagnés à titre même de prébende, et (*notez aussi*) de résidence[3]. » Si donc c'est à titre de résidence que le chanoine gagne les fruits de son bénéfice, il s'ensuit que, lorsqu'il ne réside pas, il ne les gagne pas ; c'est ce qu'a expliqué plus clairement Benoît XIV, dans le bref ajouté à son *Bullaire*, expédié au cardinal Delfino, le 19 janvier 1748, où il est dit que les chanoines « qui ne chantent pas au chœur ne gagnent nullement les fruits qu'ils auraient à recevoir de leurs prébendes et des distributions quotidiennes, et que, par conséquent, ils sont obligés à restituer[4]. » Or, si ceux qui ne chantent pas n'ont pas droit aux fruits, à plus forte raison ceux qui n'assistent pas au chœur ne doivent pas y avoir droit[5].

1. Lib. I., d. 5, *de Onere benef., ad resid.*, p. 4, n. 16, cum Macigno. — 2. *De legib.*, c. II, n. 63.

3. Privetur dimidia parte fructuum quos ratione præbendæ, et residentiæ, fecit suos.

4. Non canentes in choro nullo pacto ex præbendis et distributionibus facere fructus suos, atque ideo restitutioni obnoxios esse.

5. Lib. III, n. 675, dub. 3, et lib. IV, n. 120.

LII. Les causes qui peuvent exempter les chanoines de l'obligation d'assister au chœur, sont au nombre de trois, savoir : l'infirmité, les soins raisonnables qu'exige le corps, et l'intérêt évident de l'Eglise[1], comme il est dit au chapitre unique *de Cler. non resid.*, in 6, en sorte que, lorsque l'absence des chanoines est motivée par l'une de ces causes, ils ne perdent leur droit ni aux fruits ni aux distributions. La première cause d'excuse est donc *l'infirmité*, et par ce mot on entend ici une infirmité grave, ou qui probablement peut le devenir Par là sont excusés les vieillards, lorsqu'ils ne peuvent, sans quelque grave inconvénient, se rendre à l'église ou assister au chœur. Les aveugles, cependant, doivent y assister, lorsqu'ils peuvent se rendre à l'église sans grave inconvénient ; les sourds y sont également obligés, et ils doivent y suppléer au chant en récitant à voix basse les paroles qu'ils n'entendent pas[2]

LIII. La deuxième cause d'excuse est la *nécessité du corps*, c'est-à-dire les précautions à prendre contre tout mal corporel, supposé qu'il soit grave. Par conséquent, sont excusés ceux qui ont à prendre des remèdes ou des bains, ou à changer d'air pour rétablir leur santé[3]. Il faut remarquer ici 1° que, si un chanoine est injustement excommunié ou suspens, ou bien si on lui refuse injustement l'absolution, et que, pour cette cause, il ne puisse pas assister au chœur, il ne perd pour cela ses droits ni aux fruits ni aux distributions. Il faut remarquer : 2° que, si l'église a été profanée ou interdite, les chanoines, quoiqu'ils n'assistent pas au chœur, ne perdent non plus ni les fruits ni les distributions, pourvu qu'ils n'aient pas eux-mêmes donné lieu à l'interdit ou à la profanation de l'église[4]

LIV Ici on demande 1° si le chanoine excommunié est privé *ipso jure*, même en assistant au chœur, des distributions et des fruits. L'affirmative est embrassée par le P Concina et quelques autres ; mais ce n'est pas sans fondement que l'opinion contraire est soutenue par Sanchez, Bonacina, Castropalao, les

1. Infirmitas, rationabilis corporis necessitas, et evidens Ecclesiæ utilitas.
2. Cf. lib. IV, n. 129, dub. 1 et 2, et n. 163, q. 3. — 3. Cf. Ibid, n. 130, dub. 2. — 4. Cf. lib. IV, n. 130, au mot *Quando*.

docteurs de Salamanque, etc., parce que, malgré que ce chanoine commette un péché en assistant au chœur, et qu'il mérite par là d'être privé des fruits ; néanmoins, une telle peine à subir *ipso facto* ne se trouve imposée par aucune loi [1]

V. On demande 2° si celui qui se trouve frappé d'irrégularité doit encourir cette peine; mais la solution de cette question dépend de celle d'une autre, qui consiste à savoir si la collation d'un bénéfice à un sujet irrégulier est nulle par elle-même. Si l'irrégularité n'est survenue qu'après la collation, tous conviennent que la collation n'est pas nulle ; et, par conséquent, en assistant au chœur, le chanoine doit conserver son droit aux fruits et aux distributions. Il ne s'agit donc que de savoir si la collation est nulle dans les cas où l'irrégularité l'a précédée. Castropalao, Roncaglia, Elbel, les docteurs de Salamanque, etc., le nient; mais c'est avec plus de raison que l'affirmative est soutenue par Bonacina, Tournely, Concina, Holzmann, et en général par tous les autres auteurs. On la prouve en effet, par le chapitre II, *de Cler. pugn. in duello,* où il est dit que le clerc irrrégulier peut, en obtenant une dispense, être mis en possession d'un bénéfice; donc il ne peut pas en être mis en possession sans dispense. On la prouve de même 2° par le concile de Trente, session XXII, chapitre IV, où il est dit : « Qu'on ne pourvoie que ceux qui ont sans manque l'âge et les autres qualités nécessaires, autrement la provision sera nulle [2]. » Et il ne sert de rien de dire qu'il ne s'agit, dans ce chapitre, que des aptitudes exigées par la loi naturelle, et non pas de celles qu'exige la loi positive : car l'âge est certainement exigé par la loi positive plutôt que par la loi naturelle, et cependant il se trouve compté ici parmi les qualités jugées nécessaires; donc on doit entendre par ces qualités nécessaires toutes celles qui le sont tant de droit naturel que de droit positif. Par conséquent, nous devons tenir pour beaucoup plus probable la seconde opinion, suivant laquelle aucun sujet irrégulier ne peut être admis à tous les fruits d'un bénéfice [3]

1. Cf., n. 130, à ces mots : *Cum autem.*

2. Non fiat provisio nisi iis qui ætatem et cæteras habilitates integre habent, alias irrita sit.

3. Cf. lib. IV, n. 130, à ces mots : *Quæritur autem.*

LVI. *L'utilité de l'Eglise* est une troisième cause d'excuse, pourvu, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre, qu'elle soit grave au jugement de l'évêque ou du chapitre. D'un autre côté, on doit comprendre sous ce nom d'*utilité* non-seulement l'utilité de l'église particulière, au service de laquelle est attaché le bénéficier, mais encore celle de l'Eglise universelle, ou du diocèse, comme le soutiennent Concina, les docteurs de Salamanque, Pellicia, Castropolao, Bonacina, etc., contre Holzmann, qui ne veut pas admettre comme motif d'excuse le bien de l'Eglise universelle ; mais c'est à tort, car un tel bien est le plus important de tous, et rejaillit même sur l'église particulière. Par conséquent on ne doit pas priver des fruits ni des distributions : 1° le chanoine qui est retenu à Rome ou auprès du prince pour défendre les droits de son bénéfice (mais non pas le droit propre qu'il a sur ce bénéfice), ou qui a été mandé par le chapitre pour les affaires de l'Eglise, ou envoyé par l'évêque à sa place, pour visiter l'église des Apôtres, ou bien si l'évêque l'emmène avec lui (car il peut en emmener deux) à cette visite, ou bien s'il est devenu vicaire capitulaire ; au lieu que, s'il n'est vicaire que de l'évêque, il aura droit aux fruits, mais non aux distributions [1] ; 2° le chanoine pénitencier qui, pendant qu'on récite l'office, écoute les confessions des pénitents (conc. de Trente, sess. XXIV, ch. VIII), ou qui reste dans le confessionnal à attendre que quelqu'un vienne se confesser, comme le disent Castropalao, Bonacina, Concina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., et comme il résulte d'une déclaration de la sacrée Congrégation : et ce n'est pas sans apparence de raison que le P. Concina dit la même chose du chanoine qui serait subrogé au pénitencier, ou d'autres que l'évêque lui aurait envoyés pour l'aider dans ses fonctions, dans une circonstance où il y aurait un grand concours de pénitents. La même réponse est encore applicable au chanoine-curé, pour le temps où il exerce son ministère, d'après Castropalao, les docteurs de Salamanque ; et Concina soutient cette opinion (contre Bonacina), pour le cas même ce cha-

1. Cf. lib. IV, n. 30, au mot *Excusat.*

noine ferait le service d'une autre église, pourvu que cette autre église soit néanmoins du même diocèse ; 3° le chanoine théologal qui fait une instruction ou un sermon pendant le temps de l'office, ou qui s'y prépare en l'étudiant [1].

LVII. Conservent encore leur droit aux fruits, mais non aux distributions (à moins qu'il n'y ait un usage contraire établi, comme le disent Pichler et Concina): 1° les chanoines examinateurs, qui font l'examen pendant qu'on récite l'office ; 2° les visiteurs du diocèse ; 3° les deux chanoines que l'évêque peut prendre pour l'assister ; 4° les chanoines qui enseignent la théologie dans les écoles (ou bien qui l'étudient, toutefois avec la permission de l'évêque, qui peut la leur accorder pour cinq années), ainsi qu'il est dit au chapitre final, § *Docentes, de magistris.* Les docteurs, en citant une déclaration de la sacrée congrégation, étendent communément ce privilége à l'enseignement de la grammaire ; et Castropalao, Roncaglia, et les docteurs de Salamanque l'étendent non moins justement à l'enseignement de la logique et de la philosophie. Cela est encore applicable aux curés qui enseignent, mais non à ceux qui étudient, comme le disent les mêmes auteurs [2].

LVIII. Enfin, remarquons qu'il y a quatre manières de perdre les bénéfices : 1° par la mort du bénéficier ; 2° par un jugement ; 3° par la renonciation ; 4° par la disposition de la loi. Sur ces deux dernières, il y a plusieurs considérations à faire. Et d'abord, quant à la renonciation ou résignation des bénéfices, il faut distinguer plusieurs sortes de renonciations ; autre est la renonciation *expresse ;* autre, la renonciation *tacite*, par exemple, celle qui s'infère naturellement de la profession religieuse ou d'autres actes semblables ; autre est de plus la renonciation *pure*, sans pacte ni condition, ou autre enfin la renonciation *conditionnelle*, c'est-à-dire faite en faveur d'une autre personne. Cette dernière renonciation peut être ou *simple*, ou *qualifiée*, c'est-à-dire faite sous la condition de recevoir une pension, ou bien de pouvoir rentrer en possesion du bénéfice, ce qui s'ap-

1. Cf. lib. IV, n. 130, au mot *Pariter*. — 2. Ibid., n. 131 et 132.

pelle droit de retour, *jus regressus*. Plusieurs choses sont nécessaires pour la validité de cette renonciation conditionnelle, car il faut: 1o que le bénéfice appartienne à celui qui renonce; 2o qu'elle soit faite librement, et non extorquée par des menaces, etc.; 3o qu'elle soit faite entre les mains du pape; 4o qu'elle soit acceptée par le pape, et, lorsque la renonciation est pure et simple, il faut, pour qu'elle soit valable, qu'elle ait été acceptée au moins par le collateur, comme cela est dit au ch. *Admonet, de renunc.*[1]; 5o qu'elle soit acceptée aussi par celui en faveur de qui elle est faite; 6o qu'elle soit faite avec la clause *non aliter*, etc.; 7o que les patrons y consentent; 8o que le renonçant, s'il est malade, survive de vingt jours pour le moins à ses actes de renonciation; 9o que la renonciation soit publiée en cour de Rome[2]. Ce que nous disons de la renonciation s'applique également à la *permutation des bénéfices*. Deuxièmement, quant à la dernière manière dont peuvent se perdre les bénéfices, qui est la *disposition de la loi*, disons que le bénéfice se perd, *ipso facto*, par le mariage, par la profession religieuse, par l'acceptation d'un autre bénéfice incompatible, comme il est dit plus haut, au no 40. De plus, les bénéfices se perdent par le délit de simonie, et spécialement lorsque le délit est commis par les examinateurs synodaux en matière de bénéfices à charge d'âmes. Lorsque ces examinateurs reçoivent quelque chose à l'occasion de l'examen, ils deviennent, ainsi que ceux qui le leur ont donné, incapables de recevoir aucun bénéfice à l'avenir, et quant au passé, ils sont privés, *ipso facto*, de tous les bénéfices qu'ils possédaient, et cela sans qu'il soit besoin d'un jugement, comme l'a déclaré le concile de Trente, session XXIV, chapitre XVIII; car il y est dit qu'on ne peut être absous de cette sorte de simonie « qu'après avoir quitté ses bénéfices[3]. » La privation des bénéfices même antérieurement obtenus est aussi encourue, lorsqu'on en obtient un nouveau par des moyens simoniaques. Mais il faut distinguer ici diverses espèces de simonie, savoir: la simo-

1. Cf. lib. III, n. 81. — 2. Cf. lib. IV, n. 135 et 136.
3. Absolvi nequeant, nisi dimissis beneficiis.

nie *mentale*, la simonie *conventionnelle*, la simonie *réelle* et la simonie *confidentielle*. Elle est *mentale* (comme il a été dit au ch. VII, nº 40), lorsque quelqu'un donne le temporel avec l'intention d'obliger celui qui le reçoit à lui donner en retour le spirituel, ou réciproquement, mais sans qu'il y ait de convention faite dans ce but. La simonie est *conventionnelle*, lorsqu'il intervient un pacte, mais sans que ce pacte soit exécuté par aucune des deux parties. La simonie est *réelle*, lorsque le pacte a déjà reçu son exécution; cette simonie emporte avec elle, d'après la bulle de saint Pie V, *Cum primum*, de 1566, outre la peine d'excommunication papale, *ipso facto*, celle de nullité de la collation de ce bénéfice (de sorte que, d'après l'extravagante de Pie IV, *In sublimi*, datée du 4 mai 1562, le bénéficier coupable de simonie ne peut en obtenir l'absolution qu'après qu'il s'est démis de son bénéfice). Il y a de plus la peine de privation des bénéfices auparavant obtenus, et d'inhabilité à en posséder d'autres à l'avenir; mais, suivant l'opinion la plus commune et la plus probable, qui est celle qu'ont soutenue Navarre, Suarez, Lessius, Sanchez, Laymann, Anaclet, Roncaglia, Lacroix, etc., toutes ces peines ne sont encourues que lorsque la simonie est complète des deux côtés ; et tel est le style de la cour, comme l'attestent Navarre et autres [1]. Et, lors même que la simonie est complète des deux côtés, les peines tout à l'heure nommées les dernières, de privation de bénéfice et d'inhabilité à en posséder d'autres, ne sont encourues qu'après sentence de condamnation, comme le disent d'un commun accord Bonacina, Castropalao, Sanchez, Laymann, Filliucius, les docteurs de Salamanque [2], etc., puisqu'on ne trouve aucune loi où ces peines soient imposées comme encourues *ipso facto*. On ne peut pas opposer la bulle de saint Pie V, parce que (comme le disent les docteurs précités), elle n'est applicable que pour le for extérieur, puisqu'on y lit ces mots : « Quiconque aura été convaincu [3], etc., » du moins, ce n'est que dans ce sens que cette bulle a été reçue. Enfin, la

1. Cf., lib. III, n. 106. — 2. Ibid., n. 212.
3. Quicumque convictus fuerit.

simonie *confidentielle* a lieu, lorsque quelqu'un renonce à son bénéfice en faveur d'une personne qui s'engage à le lui rétrocéder à lui-même ou à un autre, ou bien à lui donner une portion des revenus. Cette simonie *confidentielle* est punie des mêmes peines que la *réelle;* et de plus, il suffit, d'après la bulle de saint Pie V, *Intolerabilis*, § 3, que la simonie ait été accomplie par l'une des parties seulement[1]. Mais, quant à la privation des bénéfices déjà obtenus et à l'incapacité d'en obtenir d'autres, il est dit expressément dans la bulle précitée, *Cum primum*, qu'il faut un jugement déclaratif du délit, pour que ces peines soient encourues. C'est aussi ce que disent Cajetan, Lessius, Sanchez, Castropalao, Soto, Molina, les docteurs de Salamanque, etc., contre Vasquez, Bonacina[2]. Il faut observer aussi ce qui a été dit au chapitre IV, n[os] 51 et 52.

LIX. Il est bon de faire encore ici quelques remarques sur la *pension*, objet dont nous avons déjà fait mention dans les numéros précédents. La *pension* est le droit d'exiger une partie des fruits que rapporte un bénéfice appartenant à autrui. Il y en a trois sortes, la *temporelle*, la *spirituelle* et la *mitoyenne*. La pension *temporelle* ou *laïque* est celle que l'on donne aux séculiers, ou bien encore aux clercs, mais pour un emploi tout à fait temporel, par exemple, pour l'emploi de procureur, d'avocat, de chantre, etc. La pension *spirituelle* ou *ecclésiastique* est celle que l'on reçoit en vertu de quelque titre spirituel, par exemple en qualité de prédicateur, de coadjuteur-curé, etc. La pension *mitoyenne* est celle qu'on ne reçoit pas à titre d'émolument temporel, mais qui est fondée sur un titre spirituel, comme, par exemple, celle que reçoivent les curés avancés en âge, les clercs réduits à un état de pauvreté[3], etc. Il faut remarquer : 1°, que toute pension qui affecte un bénéfice, de quelque nature qu'elle soit, doit toujours être sanctionnée par le pape. Quant à la question de savoir si l'évêque peut établir des pensions dans quelques cas d'urgence, par exemple, pour

1. Cf. lib. III, n. 106, in fin. *Quær.* — 2. Cf. n. 111, q. 3. — 3. Cf. lib., IV, n. 157.

terminer un procès, pour compenser l'inégalité qui se trouve dans une permutation de bénéfices, ou pour venir au secours (comme nous l'avons dit) de quelque clerc dans l'indigence; quelques auteurs, avec Busembaum, admettent qu'il le peut, en se fondant sur le chapitre XXI *de Præbend.*, chapitre III, *de Collus.*, et sur le chapitre *Aquæductus, de rer. permut.* Mais Lessius et les docteurs de Salamanque professent une opinion contraire, disant que ce pouvoir est réservé au pape d'après le style de la cour romaine, qui fait loi[1] Il faut remarquer, 2°, que la pension doit être modérée, et qu'elle ne doit pas excéder le tiers des revenus du bénéfice[2]. Il faut remarquer, 3°, que, lorsque le bénéfice est un patronat, il faut (comme je l'ai dit au numéro précédent), que la renonciation soit autorisée par le patron, lorsqu'elle est conditionnelle; mais cette autorisation n'est pas nécessaire pour la pension. Ainsi pensent Lessius, Busembaum et autres[3] Il faut remarquer, 4°, que le pensionnaire, lorsqu'il reçoit la pension en qualité de clerc (et non de laïque), est obligé, d'après la bulle de saint Pie V, de réciter l'office de la sainte Vierge, et que, s'il néglige de le faire, il perd son droit aux fruits. Cependant, ceux qui disent le grand office sont dispensés de cette tâche, et les chevaliers des ordres militaires satisfont à cette obligation en récitant les prières qui leur sont indiquées par les règles de leur ordre, ainsi que cela est admis de tous les docteurs[4]

LX. Il faut remarquer qu'en général, les clercs ne peuvent pas exercer des métiers vils, tels que ceux d'aubergiste, de boucher, de jongleur. Il leur est également défendu d'exercer la profession de chirurgien, qui oblige à faire des incisions ou des brûlures, à moins qu'il ne se trouve personne qui soit capable de remplir ces fonctions[5]. Mais cette défense ne tombe que sur les clercs *in sacris*, c'est-à-dire engagés dans les ordres sacrés, comme cela résulte du chapitre *Senten-*

1. Cf. lib. III, n. 74, *Esseque.* — 2. Cf. lib. IV, n. 138, ad 2. — 3. Cf. lib. III, n. 73, et lib. IV, n. 38, ad 3. — 4. Cf. lib. III, n. 74, à ces mots : *Sed not.*, et lib. IV, n. 138, ad 4. — 5. Cf. lib. IV, n. 189, et lib. VII, n. 384, ad 5.

tiam, ne clerc. vel mon., et non les bénéficiers, comme le disent avec raison Bonacina, Molina, Tournely, Pontas[1], etc. 2° Il est défendu, tant à ceux qui sont engagés dans les ordres sacrés qu'aux bénéficiers, de remplir les fonctions de juge dans les causes criminelles, et de siéger dans un tribunal séculier, même pour causes civiles, d'après le chapitre *Sed nec*, 4, *Ne cler. vel mon.*, etc, ou les fonctions d'avocat devant un tribunal séculier, d'après le chapitre *Multa*, 1er du même titre, et le chapitre *Clerici*, *de post.*, où il est défendu aux ministres des autels, bénéficiers et moines, de plaider dans les cours séculières, si ce n'est pour la défense des orphelins ou des veuves[2], ainsi qu'il est dit au chapitre *Multa*. On fait encore une autre exception pour le cas où ils auraient à défendre une cause pour eux-mêmes ou pour leurs proches jusqu'au quatrième degré, si ces derniers ne trouvaient pas d'autre avocat pour les défendre. Néanmoins, les clercs qui n'ont encore reçu que les ordres mineurs, *in minoribus*, peuvent prendre la défense d'autres que d'eux-mêmes devant tout tribunal, en matière civile, et même pour les accusés en matière criminelle[3] Les moines peuvent aussi, avec la permission de leur prélat, présenter la défense des causes dans lesquelles le monastère est intéressé, d'après le chapitre *Ex part.*, *de Postul.* 3° Il est défendu aux clercs d'habiter avec des femmes, à moins que ce ne soit une mère, une sœur, une tante, ou, enfin, une femme dont la compagnie ne doive pas causer de scandale. De plus, il leur est défendu de porter des armes, excepté en voyage, comme le dit Busembaum; d'assister à des chasses bruyantes, comme on peut voir là-dessus ce que nous en avons dit plus haut, chapitre x, n° 72; et de faire le commerce (voyez au même chapitre, n. 193 et suiv.).

LXI. Il faut remarquer, en dernier lieu, qu'il est défendu aux clercs et aux religieux d'aliéner les biens ecclésiastiques appar-

1. Cf. lib. VII, n. 385.
2. In placitis sæcularibus disputare, excepta defensione orphanorum aut viduarum.
3. Cf. lib. IV, n. 229. — 4. Cf. n. 190.

tenant à un établissement de piété, à moins d'avoir, pour le faire, l'assentiment du pape, comme cela résulte de l'extravagante *Ambitiosa, de reb. eccl. non al.* L'expression *aliéner* comprend aussi *l'échange*, l'action de *donner en gage*, *la transaction*, lorsqu'elle aurait pour effet de priver l'Eglise d'une portion d'un bien qu'elle possède, car, dans ce cas, il y a une véritable aliénation ; d'un autre côté cependant, l'évêque pourrait transiger, si la transaction portait sur une chose dont l'Eglise n'est pas en possession : c'est ce qu'enseignent Delbène, Barbosa, avec Rebuff, Quaranta, etc. L'expression de *biens ecclésiastiques* comprend les biens immobiliers, les titres de créance, les revenus annuels, les droits, les servitudes établies sur le terrain d'autrui, les troupeaux, tant de petit que de gros bétail, les arbres fruitiers, et les sommes considérables données à l'Eglise pour qu'elle en achète des immeubles; elle comprend de plus les meubles d'une grande valeur qui peuvent se conserver, tels que les bibliothèques, les pierreries, les vases d'or ou d'argent. L'expression *établissement de piété* comprend tous les établissements institués avec l'autorisation de l'évêque, tels que les séminaires, les hôpitaux et les confréries. Cependant, si l'Eglise a quelque fief qui lui ait été donné avec la faculté de l'aliéner à la volonté de son administrateur, celui-ci pourra l'aliéner sans le consentement du pape, comme le disent avec probabilité Armilla, Bonacina, Covarruvias, Lacroix, etc., parce que, dans ce cas, c'est le maître du bien qui en a donné le pouvoir. Mais si, au contraire, le donateur défend l'aliénation de la chose qu'il donne, alors elle ne pourra pas être aliénée, même avec la permission du pape, à moins qu'il ne survienne des circonstances telles que l'on doive présumer que le donateur lui-même consentirait à l'aliénation.

LXII. Les solennités requises pour l'aliénation des biens ecclésiastiques sont celles-ci : 1° l'avis de la communauté ; 2° le consentement de l'évêque ou du chapitre, ou du clergé, ou du prélat régulier, et aussi celui du patron, lorsqu'il s'agit d'a-

1. Cf. lib. IV, n. 187.

liéner quelque partie d'un bénéfice; 3° la signature des personnes appelées à consentir; 4° l'assentiment du pape ou de la sacrée Congrégation, conformément au décret d'Urbain VIII du 7 septembre 1624. Mais lorsque le prix est d'une faible valeur, d'après le chapitre *Terrulas*, XII, question II, on donne à l'évêque la faculté d'autoriser l'aliénation; mais on n'est pas d'accord sur la quotité du prix, qui doit être considéré comme de peu d'importance. Les uns disent que c'est lorsque la somme est au-dessous de cent ducats; mais Delbène et la plupart des auteurs (suivant Lacroix), ainsi que la Glose à l'endroit déjà cité, disent que c'est lorsque la valeur n'excède pas vingt écus d'or, ce qui fait quarante écus romains. Cependant Fagnan, au chapitre *Nulli*, *de reb. eccles.*, etc., nº 26, ajoute que l'on ne doit pas fixer un terme définitif, mais que l'appréciation de la somme doit être laissée au juge. Plusieurs auteurs prétendent même que, dans un cas de nécessité ou d'utilité évidente, l'évêque peut donner l'autorisation pour toute espèce d'aliénations [1], mais cela doit s'entendre seulement des cas où l'on n'a pas le temps de recourir à la sacrée Congrégation. Quant à la question de savoir si les aliénations qui sont faites sans les solennités requises, mais par un juste motif, sont non-seulement illicites, mais même nulles, plusieurs auteurs disent que non; mais l'affirmative, soutenue par Fagnan et plusieurs autres, est plus probable, surtout pour le cas où l'autorisation du Pape n'a pas été demandée. Lacroix et un grand nombre d'autres auteurs disent que, lorsqu'il y a une prescription de trente ou quarante ans, on présume que le consentement a été donné [2] Il faut remarquer que les biens ecclésiastiques qui portent des fruits tous les ans ne peuvent être donnés à ferme pour plus de trois ans; cependant l'opinion commune admet que le bénéficier peut affermer les biens qui font partie de son bénéfice pour toute la durée de sa vie [3]

1. Cf. lib. IV, n. 187, not. 6. — 2. Cf. ibid., à ces mots : *Si autem.* — 3. Cf., lib. IV, n. 187, not. 7.

TROISIÈME POINT

DE L'ÉTAT ET DES DEVOIRS DE QUELQUES SÉCULIERS.

§ I. — Des juges et des greffiers.

LXIII et LXIV. Des juges. Quand est-ce que le juge peut condamner, augmenter ou diminuer la peine, et s'il peut juger en faisant usage de sa science privée. — LXV. S'il peut juger dans le sens de l'opinion la moins probable. — LXVI. S'il peut partager le salaire avec le commissaire, et s'il peut recevoir des présents. — LXVII. S'il peut garder le prix d'un jugement injuste. — LXVIII. Des greffiers.

LXIII. En traitant ce point, nous laisserons de côté beaucoup de choses qui regardent les tribunaux; nous ne noterons ici que ce qui intéresse la conscience, en y mêlant certaines choses qu'il importe le plus de savoir en cette matière.

LXIV. Et premièrement, en ce qui concerne les juges, il faut remarquer : 1°, que le juge ne peut pas condamner un coupable sans qu'il y ait un accusateur, excepté s'il s'agissait d'un crime de lèse-majesté ou d'hérésie, ou bien si l'accusé avait avoué sa culpabilité en présence de deux témoins ou bien si le crime était notoire, ou que le bruit en courût dans le public, et que la chose fût attestée au moins par deux témoins : néanmoins, pour que le juge puisse faire une enquête, il suffit de la seule renommée, et même d'indices connus de la plus grande partie du pays ou du voisinage ; il suffit aussi d'une preuve demi-pleine, comme, par exemple, d'un témoin digne de foi [1], Il faut remarquer 2°, qu'un juge subordonné ne peut pas sans une cause urgente diminuer la peine, tandis que le juge suprême le peut, pourvu qu'il ait, pour le faire, un juste motif [2]. Remarquons 3°, que si le juge sait de science privée que quelqu'un est réellement coupable, mais qu'il soit prouvé juridiquement qu'il est innocent, il ne peut certainement le condamner, d'après le sentiment commun, qui est aussi celui de

1. Cf. lib. IV, n. 199 et 200. — 2. N. 205.

saint Thomas [1] ; parce que le juge étant une personne publique, il doit procéder *secundum allegata et probata*, c'est-à-dire suivant les renseignements qu'il acquiert sur la cause, par la discussion publique. Et réciproquement (à en croire du moins Sanchez, les docteurs de Salamanque et autres, outre saint Thomas lui-même), si la culpabilité de l'accusé est juridiquement prouvée, le juge doit le condamner, quoiqu'il sache en son particulier qu'il est innocent. Néanmoins, cette dernière opinion est rejetée, avec beaucoup de probabilité de raison, par Sylvius, Lessius, Navarre, Toledo, Bonacina, Holzmann, Anaclet, etc., parce que la condamnation d'un innocent semble être une chose intrinsèquement mauvaise, comme il en serait de même, si un juge condamnait une femme à cohabiter avec un homme qu'il saurait privativement n'être pas son mari. Ceci est bon à dire, quand il s'agit de peines corporelles ; mais s'il n'est question que de peines pécuniaires, et dans toutes les causes civiles, le juge doit prononcer d'après les preuves qu'ont fournies les débats : ainsi pensent Lessius, Lugo, Bonacina, Laymann, etc. ; car la société publique a bien le droit de transporter la propriété des biens dans l'intérêt commun, et il est de l'intérêt de tous que les causes soient jugées en conformité avec la notoriété publique [2]

LXV Il faut faire attention, 4°, à la proposition II, condamnée par Innocent XI, et qui était ainsi conçue : « Je regarde comme probable qu'un juge peut, dans les jugements qu'il porte, suivre l'opinion la moins probable [3] » C'est avec raison qu'une telle proposition a été condamnée, parce que le juge est tenu de rendre à chacun son droit, et certainement celui qui a le plus de droit, c'est celui dont les prétentions offrent le plus de probabilités. Lorsque les prétentions des deux adversaires sont également probables, et que la cause est civile, on doit partager entre eux la valeur du litige ; à moins que l'une des parties ne soit un pupille, une veuve, un établissement reli-

1. 2-2, q. 67, a. 2. — 2. Cf. lib. IV, n. 208.
3. Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.

gieux, un mariage à maintenir, parce qu'alors on doit donner la préférence à ces personnes. S'il s'agit d'une affaire criminelle, on doit toujours décider en faveur de l'accusé, lorsqu'il donne des raisons probables pour sa défense [1] ; mais une chose à examiner, c'est de savoir si, dans les causes civiles, on doit, en cas de doute, décider en faveur du défendeur qui est en possession de la chose. Il est certain : 1°, que l'on doit favoriser le possesseur, si les raisons sont égales de part et d'autre : ainsi pensent communément Soto, Sylvius, Molina, Sanchez, avec beaucoup d'autres, d'après la règle 65, *de Reg. jur. in* 6, où il est dit : « En cas de parité de délit ou de cause, la condition de celui qui possède est la meilleure [2] » Il est certain, 2°, d'un autre côté, que lorsqu'il y a doute, tant sur la propriété que sur la possession, on doit décider en faveur de celui qui a pour soutenir son droit les raisons les plus probables, ainsi que cela résulte de la condamnation de la proposition mentionnée plus haut. Mais, quand les raisons sont également probables de part et d'autre, le juge doit, comme nous l'avons dit, partager le différend entre les deux, et il ne lui est pas permis de rien recevoir d'aucune des parties pour rendre un jugement en sa faveur, comme le prouve la proposition 26 condamnée par Alexandre VII [3]. Il y a plus de difficulté, lorsque les raisons du possesseur se trouvent probables, mais que celles du demandeur sont plus probables encore. Tambourin dit que, dans ce cas, on doit décider en faveur du demandeur ; mais la plupart des auteurs, tels que Cardenas, Holzmann, Elbel, Bonacina, Filguera, Lacroix, soutiennent le contraire, et un de nos savants modernes atteste que cette dernière opinion est communément adoptée. Elle se fonde sur ce que (comme nous l'avons dit plusieurs fois, et spécialement au ch. I, n° 20) la légitime possession donne un droit certain à garder la chose, jusqu'à ce qu'il soit prouvé qu'elle n'appartient pas à celui qui la possède ; par conséquent, en décidant en faveur du possesseur, le juge se con-

1. Ibid., n. 210, q. 1.
2. In pari delicto vel causa, melior est conditio possidentis.
3. Cf. lib. IV, n. 216, à ces mots : *Sed hinc.*

forme à l'opinion non pas seulement plus probable, mais la plus probable de toutes, fondée sur cette autre règle de droit (*reg.*, II, *jur.*), que « lorsque les droits des parties ne sont pas clairs (ce qui a lieu précisément quand le demandeur n'appuie ses prétentions sur rien de certain), on doit juger en faveur de celui qui est accusé [1]. »

LXVI. Il faut remarquer 5° qu'il est défendu au juge de partager avec le commissaire les émoluments dus à celui-ci, parce qu'il est du devoir du juge d'élire un commissaire [2]. Il faut remarquer : 6° que le juge ne peut recevoir de présents d'aucune des parties. Ceci ne souffre pas de difficulté, lorsqu'il s'agit de présents d'une valeur considérable, que la loi appelle *sportulæ;* mais on élève des doutes sur la question de savoir : 1° si le juge peut recevoir les friandises (*esculenti*) et les pots de vin (*poculenti*), appelés en latin *xenia.* Beaucoup d'auteurs le lui permettent, tels sont Azor, Cajetan, Sylvius, Angelo, Menochius [3], en se fondant sur la loi *Solet*, § *Non vero ff. de offi. proc.*, et sur le chapitre *Statutum*, § *Insuper de Rescrip.*, *in* 6, où l'on permet au juge de recevoir les provisions de bouche (*esculenti*) offertes spontanément, pourvu (comme ajoute la Glose) qu'il ne les ait recherchées, ni directement, ni indirectement. Mais cette opinion est rejetée par les docteurs de Salamanque, au n° 80, ainsi que par Soto, Navarre, etc., parce que, quant à la loi *Solet*, elle a été corrigée plus tard dans l'*Authent.*, au § *Scriptum*, § *Jusjurandum;* et, quant au texte tiré du Sexte, ces docteurs disent qu'il n'est applicable qu'aux juges apostoliques délégués; mais une pareille réponse n'est pas convaincante, car nous ne pouvons comprendre quelle différence il y a sous ce rapport entre ces juges et les autres ; et la raison qu'allègue la Glose du texte, pour la première opinion, n'est pas à dédaigner. De même (dit la Glose) qu'il n'y a pas de simonie lorsqu'un prélat reçoit quelque chose à titre gratuit de celui qui veut être reçu dans

1. Cum sunt partium jura obscura, potius favendum est reo, quam actori.

2. Cf. lib. IV. n. 912, au mot *Certum.* — 3. Salm., tr. 29, cap. 1, n. 74.

une congrégation religieuse, ainsi que cela résulte du chapitre *Dilectus*, 30, *de Simon.*, *in fin.*, où il est dit qu'on pourra recevoir avec gratitude ce qui aura été offert gratuitement (c'est-à-dire par le supérieur) [1], parce qu'on ne suppose pas que, pour une chose gratuitement offerte, le prélat veuille vendre l'admission d'un sujet dans l'état religieux; de même aussi on ne doit pas supposer que, pour un faible présent, le juge veuille rendre un jugement injuste. Nous avions rejeté cette opinion dans notre ouvrage [2]; mais, après y avoir davantage réfléchi, nous ne saurions aujourd'hui la réprouver, au moins en ce point; comme le dit de Lugo [3], on ne doit pas condamner la coutume, là où elle se trouve légitimement prescrite. Il est du reste incontestable que les évêques, dans la visite de leurs diocèses, peuvent licitement recevoir les aliments qui leur sont offerts, pourvu que la dépense en soit modérée, comme cela résulte du chapitre *Romana*, § *Procuratores*, *de censib.*, *in* 6.

LXVII. On demande 2° si le juge qui a rendu un jugement injuste, en se laissant influencer par l'argent qu'il a reçu de l'une des parties, est tenu en conscience de faire la restitution avant d'y être condamné. Les uns l'affirment avec quelque probabilité, comme Soto, Molina, etc.; d'autres le nient avec une probabilité semblable, comme Lessius, saint Antonin, Navarre, Lugo, Molina, Vasquez, Rebuff [4] Les docteurs de Salamanque trouvent cette dernière opinion tout aussi probable que la première, et on la fonde sur ce que, d'après la loi naturelle, une fois que l'action mauvaise promise a été faite, il est juste d'en recevoir le prix, comme cela a été dit plus haut, chapitre x, n° 124. Les partisans de l'opinion contraire opposent la loi 26, ff., *de verb. oblig*, et la loi où il est dit « que les pactes contraires aux lois ou aux bonnes mœurs n'ont aucune force [5]. » Ils objectent de plus le chapitre *Statutum*, § *Si quid, de inscript. in* 6, où il est

1. Illud tamen gratanter recipi poterit, quod fuerit sine taxatione gratis oblatum.

2. Lib. IV, n. 211. — 3. Disp. 37, n. 132, v. *Quarta*. — 4. *Lessius*, c. XIV, n. 36; — *Lugo*, disp. 3, n. 134.

5. Pacta contra leges, vel bonos mores, nullam vim habent (*Pacta*, 6, *de Pactis*).

ordonné que le prix qu'on a reçu soit restitué, sans que la personne qui l'a payé puisse en faire la remise. Mais Lessius répond à ces arguments, que les lois alléguées, bien qu'elles annulent les pactes honteux, de sorte que ceux-ci n'entraînent aucune obligation, avant que l'action mauvaise ait été accomplie; une fois cependant que la chose a été faite, tout en refusant à des pactes semblables toute action en justice, ces lois, dis-je, ne lèvent pas (du moins expressément) l'obligation naturelle qui peut s'y trouver attachée, et n'annulent pas non plus l'acquisition du prix acquitté. Et quand même il y aurait une loi qui prescrivît de restituer ce prix sans attendre qu'on y soit condamné, il faudrait du moins une sentence déclaratoire, suivant ce qui a été dit, chapitre II, n. 29 [1]

LXVIII. Secondement, en ce qui concerne les *greffiers*, et nous comprenons sous ce nom ceux qui examinent les témoignages, qui notent les actes judiciaires et en délivrent des copies authentiques aux parties, ils se rendent coupables, lorsqu'ils altèrent ou diminuent les dépositions, ou s'ils négligent d'examiner les témoignages déjà produits; s'ils dérobent à la connaissance des parties quelque écrit présenté, ou s'ils refusent de leur en donner copie; s'ils substituent un écrit supposé à un autre qui a été perdu, et de plus s'ils exigent un salaire supérieur à celui qui est fixé par la taxe. Cependant Lugo, Turrien, les docteurs de Salamanque et Coreglia, Molina et Diana disent qu'aujourd'hui il n'y a pas faute de la part des greffiers à exiger plus que l'ancienne taxe ne leur attribuait, parce qu'aujourd'hui la valeur des choses est augmentée, ce qui fait que les greffiers n'auraient pas de quoi vivre avec les salaires d'autrefois [2] Et puisqu'on reconnaît que l'ancienne taxe ne peut plus être appliquée aujourd'hui sans injustice, Coreglia, Sanchez et Macado disent que le serment de l'observer n'oblige pas non plus. Du reste, tous les auteurs s'accordent à dire que le greffier ne peut rien recevoir des parties au-dessus du juste prix, même à titre de présent, parce que ces présents, faits dans

1. Cf. lib. IV, n. 216. — 2. Ibid., n. 231.

de pareilles circonstances, ne sont jamais spontanés : ainsi pensent Navarre, Rodriguez, les docteurs de Salamanque, etc. Cependant, si le greffier avait à subir quelque fatigue extraordinaire ou quelque autre grave inconvénient, il pourrait alors se faire payer quelque chose de plus. Quant à la question de savoir si le commissaire qui va faire plusieurs significations, peut se faire payer par chacun des débiteurs la valeur de sa journée tout entière, elle est résolue affirmativement par Lugo et Lessius[1], de même que le courrier qui porte les lettres de plusieurs personnes dans un même endroit, et qui peut se faire payer le même salaire par chacun de ceux qui les lui ont remises (*a*), ainsi qu'il a été dit au chapitre x, n° 210. Mais cette même question est résolue négativement par Sanchez, Tambourin, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., qui disent que le salaire journalier attribué au commissaire ne doit pas être fixé d'après son travail de chaque jour, excepté pour le cas où le grand nombre des exécutions l'astreindrait à un travail extraordinaire[2] Mais il faut pour cela faire une distinction : car Sanchez et les théologiens de Salamanque parlent du cas où la rétribution du commissaire est fixée pour son travail de chaque jour, et alors il est incontestable (comme le dit aussi Lugo), qu'il ne peut réclamer plus que le salaire déterminé ; au lieu que, lorsque les commissions sont disparates, et qu'il y a un salaire spécial fixé pour chaque commission, le cardinal de Lugo a raison de dire qu'alors le commissaire peut réclamer plusieurs salaires, à pro-

1. *Lugo., de Just.*, d. 37, n. 138 ; — *Lessius*, l. II, c. XXIV, n. 28. — 2. Cf. lib. IV, n. 217.

a). Il y a cette différence entre l'huissier et le courrier de profession, que le salaire des huissiers est fixé par le gouvernement pour chaque commission, comme si cette commission toute seule devait entraîner la perte d'une journée entière, au lieu que celui des courriers est réglé d'après une supposition toute différente. L'un est le *maximum*, et l'autre est à peine le *minimum* du prix absolu du travail. Nos anciennes lois françaises, comme on peut le voir par une ordonnance de l'an 1302, et par une autre de François Ier, citées dans les *Conférences d'Angers* (*Etats*, 15e conf., 2e quest.), interdisaient rigoureusement aux huissiers de faire payer leurs voyages pour plusieurs aussi cher que s'ils les eussent faits pour un seul. On peut voir aussi sur cette même question la *Théologie morale* du P. Antoine. (*Note de l'éditeur.*)

portion du nombre des significations, et c'est là aussi ce que pensait Lessius.

§ II. — Les avocats et les procureurs.

LXIX. Si les moines et les clercs peuvent exercer les fonctions d'avocat? dans quel cas l'avocat est-il obligé de se charger d'une défense? — LXX. Quelles causes peut-il défendre et quels sont les honoraires qu'il peut réclamer, etc. — LXXI. Si la cause est injuste, etc., si les honoraires sont réglés au milieu du procès, ou s'il y a pacte de payer les honoraires *de quota litis*, suivant que le procès sera gagné ou perdu. — LXXII. Des procureurs; s'ils emploient l'avocat gratis; s'ils s'offrent eux-mêmes.

LXIX. Pour traiter d'abord la question des avocats, remarquons : 1°, qu'il est défendu aux moines et aux clercs engagés dans les ordres sacrés, *in sacris*, d'exercer cette fonction pour d'autres causes que pour les leurs propres, ou pour celles de leurs proches ou de personnes misérables (voyez ce que nous avons dit à cet égard au n° 60). Il faut remarquer 2°, qu'un avocat peut, dans les causes criminelles, prendre la défense d'un accusé, même lorsque ce dernier est coupable, parce qu'il est toujours permis à un accusé de tâcher d'éviter la peine qu'il mérite, tant qu'il n'a pas été condamné, ou au moins convaincu. Mais, dans les causes criminelles qui sont douteuses, l'avocat ne doit pas prendre la défense de l'accusateur[1] Il faut remarquer, 3°, qu'un avocat est obligé de prendre la défense de ceux qui se trouvent dans une extrême nécessité, lors même qu'en s'en chargeant il lui faudrait subir un inconvénient grave (mais non pas toutefois si cet inconvénient était grave à l'excès), lorsque ces malheureux n'ont pas d'autres ressources que de s'adresser à lui. Ainsi pensent Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque et la plupart des autres, à la suite de saint Thomas[2]. Il doit même défendre les pauvres qui ne seraient que dans une nécessité grave, pourvu qu'il n'en résulte pas pour lui-même un grave inconvénient; on suppose que l'avocat a du superflu outre le nécessaire de son état. Si la nécessité n'est

1. Cf. lib. IV, n. 200. — 2. 2-2, q. 71, a. 2.

qu'ordinaire, il suffit qu'on donne à des pauvres une partie de son superflu [1].

LXX. Il faut remarquer 4°, que l'avocat peut, dans les causes qui présentent d'égales probabilités pour et contre, prendre en main indifféremment la cause de l'accusateur, comme celle de l'accusé ; pour ce qui est de celui-ci, il peut se charger de sa défense, quand même la justice de sa cause serait la moins probable. Ce qui est ici matière de doute, c'est de savoir si l'avocat peut plaider pour l'accusateur, lorsqu'il voit que les prétentions de ce dernier ont moins d'apparence de justice que celles de l'accusé. Quelques auteurs sont pour la négative ; mais l'affirmative est plus généralement adoptée, et elle est soutenue avec fondement par Lugo, Sanchez, Busembaum, etc., parce qu'une cause que l'avocat trouve moins probable peut paraître plus probable à l'esprit du juge, ou peut le devenir dans le courant du procès. Cependant l'avocat doit, dans ce cas, avertir son client de ce défaut de probabilité que présente sa cause [2]. Il faut remarquer 5°, que si, après que les honoraires ont été fixés, le client renonce à poursuivre l'affaire, l'avocat peut en exiger le payement intégral, comme le disent avec raison les théologiens de Salamanque et Sairo, conformément à ce qui a été dit des domestiques, chapitre VIII, n° 7, *ad 4*. Cependant cela ne doit s'entendre que des cas où il ne serait survenu aucun juste motif de suspendre le procès [3]. Il faut remarquer 6°, que si un avocat convient avec son client d'une rétribution annuelle pour toutes les causes qu'il aura à plaider en sa faveur, il peut se faire payer ce salaire en entier, lors même que le client n'aurait eu aucun procès à soutenir; de même que, s'il avait eu à se charger pour lui d'un grand nombre de procès, il ne pourrait rien réclamer au-delà du prix d'avance convenu, à moins qu'il n'eût eu à supporter quelque fatigue extraordinaire. D'un autre côté, si l'avocat reste malade un long espace de temps, et que pendant cet intervalle il survienne des procès au client, il doit

1. Cf., lib. IV, n. 221. —2. N. 222. — 3. N. 225, à cet endroit : *Not.* 2.

au moins lui faire remise de la portion de salaire qui peut correspondre à la durée de sa maladie [1].

LXXI. L'avocat se rend coupable : 1°, s'il embrasse ou continue la défense d'une cause injuste sous le rapport de la propriété, quoiqu'elle puisse être justifiée sous celui de la possession, parce que, de même que le défendeur ne peut pas dans ce cas garder la chose, de même l'avocat ne peut pas plaider pour qu'il la garde. Si la cause est injuste, l'avocat doit indemniser des dommages subis tant son adversaire que son client, supposé que celui-ci ait ignoré l'injustice de ses prétentions. Par conséquent, avant de se charger d'une cause, l'avocat doit en examiner attentivement l'état et la valeur, et la faire connaître telle qu'elle est au client [2]. L'avocat se rend coupable, 2°, lorsqu'il attend pour fixer le montant de ses honoraires que le procès soit engagé, comme cela résulte du chapitre *Infames*, 3, q. 7. Les honoraires doivent être fixés ou avant ou après le procès, parce que, si cette fixation était faite pendant le cours des débats, le client pourrait facilement se trouver contraint de payer à son avocat un prix exorbitant. Cependant, si le salaire exigé par l'avocat pendant le cours du procès était certainement juste, les docteurs de Salamanque, ainsi que Navarre, n'oseraient pas le condamner [3] L'avocat est coupable, à plus forte raison, lorsqu'il fait avec le client une convention *de quota parte litis*, par exemple, lorsqu'il exige le tiers ou le quart en sus de la valeur du procès, pour le cas où ce procès viendrait à être gagné, d'après la loi *Sumptus*, *ff. de Pactis*, et la loi *Litem*, *c. de Procur.*, parce qu'une telle convention peut engager l'avocat à employer pour le gain du procès toutes sortes de moyens bons ou mauvais, *per fas et nefas*. Mais cependant, si ce qu'il a obtenu ainsi se trouve n'être que le juste prix de son travail, Lugo, Navarre, Laymann, Filliucius, Sanchez et Henriquez n'osent pas non plus le condamner à faire restitution, puisque, disent-ils, le client n'étant point obligé de lui payer la somme stipulée, en vertu de ce pacte que réprouvent les lois, l'avocat, par cette même

1. Cf. lib. IV, n. 225, à cet endroit : *Not.* 3. — 2. N. 223. — 3. N. 224.

raison, ne doit pas être obligé de lui restituer ce qu'il aura reçu de lui[1] L'avocat se rend coupable 3°, lorsqu'il se charge de plus de causes qu'il ne peut en plaider convenablement, à moins qu'il n'en avertisse d'avance ses clients. Il se rend coupable 4°, lorsqu'il fait connaître à la partie adverse les secrets de son client, excepté (suivant la restriction admise par quelques-uns), si, en gardant ses secrets, il s'exposait à causer un dommage grave à la partie adverse. Mais cette restriction est rejetée par d'autres auteurs, dont l'opinion est fondée sur l'autorité de saint Thomas[2] L'avocat se rend coupable 5°, lorsqu'il met en usage des chicanes ou des atermoiements hors de saison. Néanmoins Sanchez[3], Sylvius, Armilla, Covarruvias, Cabassut, etc. disent à ce sujet que, lorsque la cause est d'une justice évidente, il peut, sans toutefois alléguer des mensonges, user de chicanes (ou pour mieux dire, d'atermoiements mendiés), afin de déjouer les chicanes injustes mises en pratique par l'adversaire. Ces mêmes auteurs citent à l'appui de leur opinion saint Thomas, qui a dit : « Il est permis à l'avocat qui soutient une cause juste, de cacher prudemment les choses qui pourraient nuire à son prochain[4] » Mais, lorsqu'au lieu d'être évidemment juste, la cause ne l'est que probablement, je ne vois pas comment on pourrait permettre les atermoiements arbitraires dont usent sans scrupule quelques avocats, ce qu'ils appellent savoir conduire sa cause, *governo di causa*. On pourrait le permettre seulement pour le cas où il y aurait de puissants motifs de craindre que le juge ne rendît un jugement injuste, par suite de la passion qu'il y mettrait en faveur de l'autre partie, en se laissant influencer par des motifs humains.

LXXII. En ce qui concerne les procureurs, il faut remarquer : 1°, que si un procureur a sous ses ordres un avocat ou un greffier qui le serve gratis et seulement par considération pour lui, il peut se faire payer le salaire qui leur est dû pour leur travail

1. Cf. lib. IV, n. 224, à ces mots : *Nec licet.* — 2. 2-2, q. 71, a. 3, ad 2. — 3. *Conf.*, p. 2, lib. VI, c. VII, ad 9.

4. Advocato licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus (loc. cit., art. 3, ad 3.).

particulier; mais qu'il en est autrement, lorsque c'est par considération pour le client que l'avocat ou le greffier n'exige pas de rétribution. Il faut remarquer 2°, que lorsqu'un procureur se fait remplacer par un autre, il peut sans injustice partager avec lui les honoraires, pourvu qu'il l'avertisse du travail à faire, et qu'il prenne à sa propre charge les périls de la cause, dans le cas où elle se perdrait par la négligence de son remplaçant. Il faut remarquer 3°, que, suivant l'opinion de quelques auteurs, le procureur ne doit pas exiger de salaire, s'il s'est offert lui-même pour défendre la cause, au moins lorsque le client est son parent, ou son ami. Quant à moi, je ne crois pas qu'on doive exempter le client de toute espèce d'obligation, à moins qu'il ne soit prouvé que le procureur a voulu lui faire le sacrifice de toutes les peines qu'il a prises, et qu'il n'ait accepté ses offres; car, hors ce cas, le procureur a toujours droit au salaire qu'il a mérité [1].

§ III. — De l'accusateur, des témoins et du coupable.

LXXIII. Des accusateurs. Quand l'accusation et la dénonciation doivent-elles se faire? Si les gardes, etc. — LXXIV. Quand les clercs peuvent-ils accuser, et si l'accusation doit être précédée de la correction fraternelle, particulièrement lorsqu'on vit en communauté? — LXXV. Des monitoires. — LXXVI. De la dénonciation des hérétiques. — LXXVII. Des blasphèmes qui sentent l'hérésie. — LXXVIII. Des superstitions. — LXXIX. Des témoins. Quand est-ce qu'ils sont tenus, etc. — LXXX. De celui qui omet de dire la vérité. — LXXXI. De celui qui cache la vérité. — LXXXII. Des coupables. Quand le coupable est-il tenu de confesser sa faute. — LXXXIII. Le doit-il faire, lorsque la peine à subir est grande? — LXXXIV. S'il s'accuse d'un crime qu'il n'a pas commis. — LXXXV S'il impute à son accusateur un faux crime. — LXXXVI. Si le coupable peut faire résistance, et s'il doit prendre la fuite, etc. — LXXXVII. S'il peut briser ses fers, et corrompre ses gardiens. Si d'autres personnes peuvent l'y aider, etc.

LXXIII. Et d'abord, en ce qui concerne l'accusateur, les docteurs ont écrit sur ce sujet bien des choses qu'on peut voir dans notre ouvrage. Mais, comme ces choses regardent plutôt les tribunaux qu'elle n'intéressent la conscience, nous n'en parlerons

1. Cf. lib. IV, n. 233.

point ici, mais nous noterons seulement quelques points plus particuliers. Remarquons, 1°, qu'il faut établir une distinction entre l'*accusation*, la *dénonciation juridique*, et la *dénonciation évangélique* ou paternelle. L'*accusation* est celle que l'on porte devant le supérieur en sa qualité de juge, afin qu'il inflige une punition au coupable; elle entraîne pour l'accusateur l'obligation de prouver la faute, sans quoi il encourt lui-même la peine qu'il voulait faire infliger à l'autre. La *dénonciation juridique* est également portée devant le supérieur en sa qualité de juge; mais elle n'entraîne pas, comme la première, l'obligation de prouver la faute. Enfin la *dénonciation évangélique* ou paternelle est celle que l'on porte devant le supérieur en sa qualité de père. Remarquons, 2°, que lorsqu'il s'agit d'empêcher un dommage commun, chaque particulier est tenu d'accuser le délinquant; comme quand il s'agit du crime de révolte, ou de celui d'hérésie, ou de brigandage sur la voie publique, et autres crimes semblables. Dans ces cas-là, d'après Sanchez, le juge a quelquefois le droit de contraindre celui qui a été victime du crime à en déclarer l'auteur, afin qu'on puisse exiger la juste réparation du dommage causé au public. Néanmoins Soto, Cajetan, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., disent qu'il suffit ordinairement de faire une simple dénonciation, parce qu'ordinairement les supérieurs n'en exigent pas davantage [1] La même obligation a lieu, lorsqu'il s'agit d'empêcher le dommage qu'aurait à essuyer un innocent, toutes les fois que la dénonciation peut se faire sans grave inconvénient pour le dénonciateur Toutefois ceux qui sont rétribués par le gouvernement ou par les maîtres pour accuser ou dénoncer les délinquants, sont tenus de le faire, même lorsqu'il doit en résulter un grave inconvénient pour eux; s'ils ne le font pas, ils doivent payer la valeur du dommage qui résulte de leur manquement à leur devoir. Les docteurs ne s'accordent pas sur la question de savoir si ceux qui sont préposés à la garde des propriétés ou des gabelles doivent, lorsqu'ils n'ont pas fait la dénonciation, payer la valeur de l'amende que l'on

1. Cf. lib. IV, n. 236.

aurait infligée au coupable. L'affirmative sur ce point est soutenue par un grand nombre d'auteurs, tels que Soto, Molina, Laymann, etc. Mais la négative est plus généralement admise par une foule d'autres, tels que Azor, Lessius, Lugo, Sanchez, Navarre, les docteurs de Salamanque, etc. Ceux-ci se fondent sur ce que ces hommes pèchent contre la justice légale; mais, à la vérité, ils ne pèchent pas contre la justice commutative en ce qui concerne l'amende, puisque ni le fisc ni les propriétaires n'acquièrent de droit sur cette amende, qu'après le jugement porté: d'autant plus que la loi n'a pas d'autre but que de garantir les propriétaires de tout dommage; et, par conséquent, il suffit que les gardes restituent la valeur de l'impôt qui a été soustrait au fisc, ou du dommage qui a été causé [1].

LXXIV Remarquons, 3°, que, lorsqu'il s'agit de poursuivre la réparation d'un dommage fait à soi-même ou à ses proches jusqu'au quatrième degré, ou bien à l'Eglise, les clercs ont le droit de se porter pour accusateurs, fût-ce même en cause criminelle, pourvu qu'ils protestent expressément qu'ils ne poursuivent pas la peine corporelle, mais seulement la réparation du dommage [2]. Remarquons, 4°, que, lorsque le crime tourne au détriment du public, quand même il serait resté caché, on doit néanmoins le dénoncer sans faire précéder la correction fraternelle, surtout s'il s'agit du crime d'hérésie, comme il résulte de la condamnation de la cinquième des propositions condamnées par Alexandre VII. Si cependant le délit ne cause de préjudice qu'au délinquant lui-même, on doit, conformément à l'Evangile, faire d'abord la correction. Mais si ce moyen se trouve insuffisant, quoiqu'il soit dit dans l'Evangile de réitérer la correction en présence d'un ou de deux témoins, néanmoins, si c'est dans une communauté religieuse que la chose se passe, saint Thomas dit, après saint Augustin, qu'il est plus à propos de dénoncer le délit au prélat avant de le faire aux autres, parce que, comme le dit le saint docteur, « les avis du prélat peuvent avoir plus d'effet que ceux de tout autre [3] » Le même saint docteur dit dans un autre endroit,

1. Cf. lib. IV, n. 237. — 2. Cf. ibid., n. 38, ad 6.
3. Prælatus magis potest prodesse, quam alii (2-2, q. 33, a. 8, ad 4).

que, lorsque le religieux voit que la correction sera plus utile si elle est faite par le prélat, qu'elle ne le serait faite par lui-même[1], il peut tout de suite faire la dénonciation au prélat, parce que le but principal de la correction secrète est plutôt de corriger le frère coupable, que de conserver sa réputation[2]. Bonocina, saint Antonin, Sanchez, Soto, Castropalao, Laymann[3], etc., partagent la même opinion ; et c'est avec raison que Laymann, Sanchez et Suarez ajoutent, que lorsque le délit (soit grave, soit léger) n'a pas encore été corrigé, et qu'il y a à craindre une récidive, il sera toujours mieux d'en faire la dénonciation tout d'abord au prélat, jugé prudent, comme on doit ordinairement le croire, à moins de preuve du contraire, et qui, mieux qu'un autre, pourra y porter remède : d'autant plus que tous les délits commis par des particuliers dans les communautés religieuses retombent ordinairement (comme le dit Suarez) sur les communautés elles-mêmes, soit à cause du scandale, soit à cause du déshonneur qu'en souffre la religion. C'est donc avec raison que les papes ont approuvé la règle de la compagnie de Jésus, qui autorise chaque religieux à faire le rapport du délit à son supérieur, sans faire auparavant aucune correction[4].

LXXV Remarquez, 5°, que lorsque, par un édit ou par un monitoire public, il est ordonné de dénoncer quelque délit, on n'est pas obligé de le faire, à moins que le coupable ne soit déjà diffamé, ou du moins que les soupçons ne planent sur lui, ou que le délit ne soit préjudiciable à la communauté ou à un tiers; mais cependant avec cette différence, que, lorsque le délit ne préjudicie qu'à un tiers, la correction doit être faite d'abord, et qu'on n'est pas obligé de faire la dénonciation à son propre préjudice ; au lieu que, lorsque le délit cause un dommage à la communauté, on doit faire tout le contraire, c'est-à-dire qu'alors on n'est pas obligé de faire d'abord la correction, et que chacun est tenu de faire la dénonciation, même à son propre préjudice[5] Cela est vrai, des monitoires en général ; mais, pour ce qui

1. Cf. lib. IV, n. 242. — 2. *Quodlib.* XI, art. 13. — 3. Cf. lib. IV, n. 243. — 4. Cf. Ibid., n. 245, Q. 3, et Q. 4. — 5. Ibid., n. 248.

est des monitoires en particulier, comme ils se prennent, communément, dans lesquels l'évêque fulmine l'excommunication (ainsi que l'a permis saint Pie V, dans sa bulle *Sanctissimus*) contre ceux qui détiennent injustement une chose volée ou trouvée (supposé qu'elle soit de grande valeur), ou qui ne dénoncent pas celui qui la possède, il faut remarquer avec le *Guide des nouveaux confesseurs* et Barbosa [1], qui cite plusieurs autres docteurs du même avis, que l'obligation de dénoncer est nulle : 1° pour le voleur lui-même ; 2° pour celui qui, quoiqu'il connaisse le voleur, ne peut le faire connaître sans s'exposer lui-même à un grave dommage ; 3° pour la personne qui ne peut être forcée à rendre témoignage, comme serait le fils du coupable, ou sa femme, ou son père, et l'auteur tout à l'heure nommé avec Bonacina exempte de même tous les proches ou alliés jusqu'au quatrième degré, et tous ceux qui font partie de la famille du détenteur de la chose volée, mais non pas cependant les domestiques qui peuvent quitter leur emploi sans y perdre beaucoup. Cependant les infâmes sont obligés de dénoncer, quoique leur témoignage ne fasse pas foi. Suivant les mêmes auteurs, cette obligation n'existe pas non plus, 4° pour celui qui a seul la connaissance d'un fait, sans pouvoir produire un autre témoin pour en donner la preuve ; 5° ni pour celui qui ne le sait pas de science certaine, ou qui ne le tient que d'une personne peu digne de foi, ou qui ne se rappelle pas par qui il l'a entendu dire, ou bien qui le tient d'une personne qui en a déjà fait la dénonciation ; 6° ni pour celui que son crédit aurait mis en état d'obtenir par lui-même satisfaction ; 7° ni pour celui qui, à l'époque du monitoire, se trouvait hors du diocèse, quoique l'obligation existe toujours pour celui qui en serait sorti avant le terme prescrit dans le monitoire ; 8° cette obligation n'existe pas enfin pour celui qui n'a été instruit du délit que sous l'obligation du secret naturel, confié ou promis. Cependant quelques canonistes [2], tels que Félino, L'Abbé, Ripa, etc., cités dans Ricci, disent que les laïques doivent dénoncer le

1. *Instruc.*, p. 2, à partir du n. 265, et *Barbosa, de Potest. episc. Alleg.* 95, à partir du n. 44 jusqu'au n. 67. — Cf. lib. IV, *in Praxi de Monit.*, n. 12 et 13.

voleur, lors même qu'ils ne sont parvenus à le connaître que sous le sceau du secret. Mais la plupart des théologiens, tels que Scot, Suarez, Azor, les docteurs de Salamanque, Navarre, Filliucius, Arag., etc., à la suite de saint Thomas[1], enseignent le contraire. Un monitoire peut encore être lancé pour obtenir la révélation d'écrits authentiques cachés, lors même que ces écrits n'appartiendraient pas à la partie, mais à un tiers, pourvu que ce tiers ne soit pas en cause, comme le dit le même auteur, qui le prouve par le chapitre 1er, *de Probat.*

LXXVI. Remarquons, 6°, que l'on est obligé de dénoncer les hérétiques et même ceux qui ne sont que suspects d'hérésie, tels que les confesseurs qui sollicitent *ad turpia*, ceux qui commettent des sortiléges, ceux qui abusent des sacrements, ceux qui prennent deux femmes, ceux qui, sans être prêtres, administrent les sacrements. D'autres y ajoutent les confesseurs qui violent le secret de la confession; mais cette opinion est rejetée par Lugo, Molina, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc. On doit dénoncer de plus ceux qui profèrent des blasphèmes qui sentent l'hérésie. On doit dénoncer, disons-nous, toutes ces sortes de personnes, mais on n'est pas obligé de le faire à son grave préjudice. Probablement aussi, suivant Lessius, Bordone, Diana, Homobon, etc., sont exempts de cette obligation tous les proches jusqu'au quatrième degré, parce qu'à cet égard il y a toujours pour eux à le faire un grave dommage ou inconvénient : il en serait différemment, s'il s'agissait d'hérétiques formels, comme le soutiennent Suarez, les docteurs de Salamanque, Filliucius, Potta, etc., contre quelques autres, parce que l'hérésie est un fléau qui tourne toujours au détriment du public ; c'est pourquoi on doit les dénoncer, au risque même d'encourir par là quelque inconvénient. Et cette obligation incombe non-seulement aux frères à l'égard de leurs frères, mais encore aux femmes à l'égard de leurs époux, aux fils à l'égard de leurs parents, et aux parents à l'égard de leurs fils, d'après le sentiment le plus communément admis, que soutiennent Azor, Bona-

1. 2-2, q. 70, art. 1 et 2.

cina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Diana, Viva [1], etc.

LXXVII. Remarquons, 7°, pour ce qui concerne spécialement les blasphèmes ou les propositions qui sentent l'hérésie, que lorsqu'ils ont été prononcés sérieusement et avec réflexion, on doit en faire la dénonciation dans le courant du mois, comme le dit le *Guide* précité, contrairement aux docteurs de Salamanque, qui disent qu'on doit le faire dans le délai de six jours. Mais ces derniers parlent d'après les lois particulières de l'Espagne. Nous avons dit *sérieusement* et *avec réflexion*, parce qu'on n'est pas obligé de faire la dénonciation des blasphèmes proférés par ignorance, ou par surprise, ou bien dans un accès de colère qui transporte la personne hors d'elle-même, ou encore lorsque ces blasphèmes ont été proférés sans obstination; car l'obstination est toujours nécessaire pour qu'on soit obligé de faire la dénonciation, ainsi que le disent les mêmes théologiens de Salamanque avec d'autres [2] Autrefois le concile de Latran avait imposé l'obligation de dénoncer toute espèce de blasphème, même simple. Mais, comme le disent Sanchez, Tambourin et Mazzotta, cette obligation est aujourd'hui tombée en désuétude, ou du moins, comme le prétendent les docteurs de Salamanque avec Bonacina, Trullench, etc., cette obligation cesse, lorsque la correction fraternelle a suffi pour amender le coupable [3].

LXXVIII. Remarquons, 8°, que l'on doit, généralement parlant, dénoncer les superstitions lorsqu'elles sont qualifiées, c'est-à-dire lorsqu'elles sont accompagnées d'un pacte avec le démon, ou d'une invocation expresse de son assistance, ou d'actes d'adoration par rapport à lui, ou de la récitation de certains psaumes ou prières au moyen desquels on paraît l'appeler à son aide, ou de l'abus des hosties sacrées, du saint chrême ou de quelques saintes huiles, ou si on enseigne de telles pratiques *ex professo*, ou qu'il s'en soit suivi quelque effet. Nous avons dit *généralement parlant*, parce que, dans notre royaume (de Naples), d'après l'insinuation faite par notre roi Charles III, on n'est pas obligé de dénoncer devant le tribunal ecclésias-

1. Cf. lib. IV, n. 249 et 250. — 2. Lib. IV, n. 252, et lib. III, n. 123. — 3. Lib. IV, n. 232 et 254, à ces mots : *Not.* 2.

tique les sortiléges des séculiers, excepté lorsqu'il s'y mêle l'abus de l'Eucharistie ou de l'huile sainte[1] Remarquons, en dernier lieu, qu'on encourt l'excommunication, quand on a omis par sa faute de dénoncer les coupables, mais seulement après sentence rendue ; et cette excommunication n'est plus réservée comme le font observer Bonacina, Lugo, Félino, Potestà[2], etc.

LXXIX. En deuxième lieu, pour ce qui concerne les témoins, nous omettons également ce qui appartient spécialement aux ribunaux. Nous nous bornerons à observer : 1° que le témoin, comme le dit saint Thomas[3], n'est tenu de révéler que lorsque cela est nécessaire pour remédier charitablement à quelque grand mal de la société publique ou du prochain, ou pour obéir à l'injonction du juge, lorsqu'il interroge légitimement, c'est-à-dire en ayant, pour avoir le droit de le faire, la preuve semi-pleine qui ressort, soit de la publicité du délit, soit d'indices évidents, etc.; car, en-dehors de ces cas, un témoin n'est pas tenu de déposer ce qu'il sait[4] ; comme aussi il n'y est pas tenu quand il est menacé de quelque dommage pour lui ou pour les siens, ou s'il n'a appris le fait que sous le sceau du secret naturel, comme le dit saint Thomas à l'endroit précité, art. 2, pourvu toutefois que la révélation ne soit pas nécessaire pour éviter un mal général, ou pour préserver le prochain d'un dommage à venir[5].

LXXX. Observons, 2°, que si un témoin fait en connaissance de cause une déposition mensongère d'où il résulte un dommage pour autrui, il est incontestablement tenu de restituer la valeur du dommage[6]. Mais il y a doute si un témoin, qui ne dit pas toute la vérité dans les cas où la justice ou la charité l'oblige à le dire, commet un péché et contracte l'obligation de restituer. Il faut distinguer : s'il a seulement évité d'être cité en témoignage, il a péché contre la charité, mais non, de l'avis de tous, contre la justice, et par conséquent il n'est pas obligé de faire restitution. Si c'est après avoir été cité qu'il a évité de

1. Cf. ibid., n. 253. — 2. N. 254, à ces mots : *Not.* 3. — 3. 2-2, q. 70, a. 1. — 4. Cf. lib. IV, n. 264, ad 267. —5. N. 268. — 5. Ibid., n. 270.

rendre témoignage, quelques auteurs veulent qu'il soit obligé à réparer le dommage, mais la négative est généralement admise, et avec plus d'apparence de raison, par Lugo, Lessius, Molina, Silvestre et Bonacina, parce que la citation faite à l'individu lui impose une obligation d'obéissance (à l'égard du juge), mais non de justice (à l'égard du condamné) [1].

LXXXI. Il y a doute 2°, si l'on doit obliger à la restitution le témoin qui, légalement interrogé par le juge, lui cache la vérité sans cependant affirmer rien de faux, et en se bornant à dire qu'il ne sait rien. Beaucoup se prononcent pour l'affirmative, parce que, d'après eux, lorsque le juge a ordonné au témoin de dire la vérité, celui-ci est obligé en justice de le faire. Mais la négative est soutenue avec plus de probabilité par Molina, Lessius, Bonacina, Lugo, Raynaud et autres, sur le fondement exposé plus haut, que l'obligation où est le témoin de faire la déposition que le juge requiert de lui, ne lui est pas imposée par devoir de justice (à l'égard de l'inculpé), mais par devoir d'obéissance (à l'égard du juge). D'où Ciera[2], avec de Januariis, conclut que ce témoin n'encourt pas non plus le cas réservé, dans lequel tombe celui qui par un faux serment cause du dommage à un tiers, parce que, comme il le dit, cette réserve a pour objet un mensonge positif, mais non un mensonge négatif. Cependant Bonacina dit que, lorsque le témoin a juré de révéler ce qu'il sait, il est obligé par devoir de justice d'accomplir ce qu'il a promis avec serment. Mais Lessius répond, avec quelque probabilité, qu'en jurant de dire la vérité, le témoin n'entend pas s'imposer une obligation de justice, mais de religion, et que celle-ci toute seule n'entraîne pas celle de restituer[3].

LXXXI. En troisième lieu, à l'égard des coupables, on remarque : 1° que le coupable n'est pas tenu d'avouer son crime s'il n'est légalement interrogé par le juge, c'est-à-dire (comme nous l'avons dit plus haut) si le juge n'a, pour avoir droit de le faire, une preuve semi-pleine, ou le bruit public, ou des indices mani-

1. Cf. lib. IV, n. 270, dub. 1 et 2. — 2. *Ciera, de casib. reserv.* d. 7, n. 62. — 3. Cf. lib. IV, n. 270, dub. 3. Vide alia spectantia ad forum. n. 271.

festes du crime. Saint Thomas dit à ce sujet : « Autre chose est de taire la vérité, autre chose d'avancer une fausseté. La première de ces deux choses est quelquefois permise, car un homme n'est pas toujours tenu de dire toute espèce de vérité, mais seulement celle que peut et doit, en se conformant à l'ordre du droit, lui demander le juge, par exemple, quand le bruit du crime commis s'est déjà répandu dans le public, ou qu'il y en a des indices positifs, ou que le juge a d'avance acquis la preuve semi-pleine du délit[1] » De même, lorsqu'il est douteux que le juge ait le droit d'interroger le coupable, celui-ci n'est pas tenu de répondre, parce qu'ayant encore droit à sa vie ou à sa réputation, un doute ne peut pas lui enlever la possession de ce droit, tant qu'il n'est pas bien certain que l'interrogation du juge soit légale. Ainsi pense la généralité des docteurs, comme Soto, Lessius, Laymann, Cajetan, Sanchez, Lugo, Navarre, Busembaum, les théologiens de Salamanque, contre La Palud et Silvestre[2]. Du reste, à moins qu'on n'ait un doute spécial et positif du contraire, on doit régulièrement présumer que l'interrogation du juge est légale.

LXXXIII. Mais on demande, 1°, si le coupable qui est légalement interrogé doit, avant que la sentence soit portée, confesser son crime, dans le cas où un tel aveu pourrait lui attirer une grave peine corporelle. L'affirmative est soutenue par Soto, Lessius, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., avec saint Thomas[3], parce que le juge, lorsqu'il interroge légalement, a le droit de savoir la vérité. Mais la négative est soutenue par beaucoup d'autres, tels que Suarez, Lugo, Sa, Peyrin, Filliucius, Henriquez, Villalob, Elbel, Busembaum, etc., qui pensent qu'une telle obligation serait trop dure et comme impossible pour la faiblesse humaine, et que par conséquent on

1. Aliud est veritatem tacere, aliud falsitatem deponere : quorum primum in aliquo casu licet, non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest requirere judex secundum ordinem juris, puta cum præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum præcessit probatio semiplena, etc (2-2, q. 69, a. 2).

2. Cf. lib. IV, n. 272 et 273. — 3. 2-2, q. 69, art. 1, ad 2.

ne peut pas obliger quelqu'un à faire l'aveu d'un crime et à s'infliger, pour ainsi dire, à lui-même une peine aussi grave que serait la mort, les galères, la prison à perpétuité, ou une infamie perpétuelle, etc.; à moins qu'il ne s'agisse de remédier à un fléau public, tel que l'hérésie, la révolte, etc. S'il est raisonnable de supposer qu'une telle obligation n'existe pas, il est tout aussi raisonnable de dire que le juge n'a pas le droit de contraindre le coupable en pareil cas à lui avouer la vérité. La première de ces deux opinions paraît à la vérité, quelque peu plus probable, mais nous ne pouvons pas dire que cette seconde soit improbable. Du reste, Sanchez, les docteurs de Salamanque et d'autres auteurs s'accordent à dire que, dans un pareil cas, le confesseur ne doit pas obliger un coupable à avouer son crime (aux juges), lorsqu'il voit qu'il pourra difficilement l'y amener, et qu'il sait d'ailleurs que le coupable est dans la bonne foi[1]. Nous avons dit, au surplus, *avant que la sentence soit portée*, parce qu'après qu'elle l'a été, le jugement est terminé, et que, par conséquent, le coupable n'a plus rien qui l'oblige à faire l'aveu de son crime, comme le disent avec raison Laymann, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc. Ces auteurs ajoutent encore que, même avant la sentence, le coupable n'est obligé de faire aucun aveu, s'il n'est pas interrogé de nouveau; mais cette opinion est rejetée avec plus de fondement par le commun des théologiens, comme en particulier par Soto, Navarre, Suarez, et un grand nombre d'autres (de l'aveu de Sanchez lui-même), parce que l'obligation de répondre au juge continue de subsister, tant que le jugement n'est pas rendu[2]

LXXXIV On demande, 2°, si un innocent qui, pour se soustraire à de cruels tourments, s'accuse d'un crime qui mérite la mort, mais qu'il n'a pas commis, se rend coupable en cela d'un péché grave. Lessius, Soto, Toledo, Sylvius, Busembaum, etc., répondent négativement, parce que, disent-ils, on n'est pas obligé de conserver sa vie au prix de si grandes souffrances,

1. Cf. lib. IV, n. 274. — 2. Ibid., in fin.

ainsi qu'il a été dit, chapitre VIII, no 2, *in fine*. Busembaum et Tanner en exceptent seulement le cas où l'aveu d'un délit qu'on n'aurait pas commis causerait un dommage public, ou l'infamie d'une famille. Mais l'affirmative est, au contraire, soutenue avec beaucoup plus de probabilité par Molina, Lugo, Navarre et Covarruvias ; et Lugo, quoiqu'il ne condamne pas l'autre opinion, à cause des auteurs recommandables qui la soutiennent, se déclare cependant sans restriction pour celle-ci. La raison en est que, quoique l'homme ne soit pas obligé de conserver sa vie par des moyens trop pénibles, il ne peut pas toutefois coopérer positivement à se faire injustement condamner à mort, parce qu'il n'est pas maître de disposer de sa vie. De là Molina infère avec raison que, même après son aveu, l'accusé doit se rétracter toutes les fois qu'il peut, par ce moyen, se soustraire à la mort. Mais je dois dire ici, comme à la question précédente, que, si l'accusé est dans la bonne foi, le confesseur ne doit pas l'obliger à se dédire, lorsqu'il y a à craindre que, pour s'affranchir des tourments, il ne commette un péché formel en refusant de se dédire et de se soumettre à tant de souffrances [1] Toutefois, si l'accusé en a dénoncé un autre, tout aussi innocent que lui, comme étant son complice, il est, sans aucun doute, obligé de rétracter son aveu, quel que soit le tourment auquel il s'expose par cette rétractation [2].

LXXXV Observons, 3°, que l'accusé, quelque innocent qu'il puisse être, n'a jamais le droit d'imputer, pour se défendre, un crime supposé à son accusateur ou à un témoin, comme le prouve la condamnation par Innocent XI de la 44e des propositions notées dans son décret ; mais, d'un autre côté, il a certainement le droit de révéler un délit caché, mais réel, de l'accusateur ou du témoin, pourvu qu'il ait absolument besoin de le faire pour démontrer sa propre innocence et pour se soustraire à un grave dommage. Tel est le sentiment commun, que soutiennent Sanchez, Milante, Roncaglia, les docteurs de Salamanque et Viva [3]; voyez aussi ce qui a été dit au chapitre XI,

1. Cf. lib IV, n. 275. — 2. Lib. IV, n. 276, ad 3. — 3. N. 277. *Resp.* II.

nº 7. Sanchez, Roncaglia, les docteurs de Salamanque et Coraglia disent la même chose pour le cas où le délit de l'accusé serait tout à fait occulte, parce que le témoin d'un délit tout à fait occulte équivaut à celui d'un délit controuvé. Il en est encore de même, suivant Lugo, Molina et Viva, quand même le témoin n'aurait pas déposé spontanément, mais malgré lui et par l'ordre du juge [1]. Observons 4°, que, lorsque le délit est du nombre de ceux qui sont exceptés, le coupable est obligé de le révéler, sans attendre qu'on l'interroge ; si, au contraire, le délit n'est pas d'une classe semblable, l'accusé n'est pas obligé de le révéler, et il ne peut en faire connaître les complices, tant que ce délit reste tout à fait occulte. Cependant Laymann, Lessius et Busembaum disent que l'accusé ne péchera pas en les dénonçant, s'il y est contraint par la violence des tourments [2].

LXXXVI. Observons 5º que l'accusé qui aurait été injustement condamné ne peut pas résister de vive force aux ministres de la justice, *vim vi repellendo*, en les tuant ou les frappant de coups, comme le prouve la condamnation faite par Alexandre VII de la 18ᵉ des propositions notées dans son décret ; mais il peut opposer aux archers une résistance positive et chercher à s'échapper de leurs mains, pourvu que cela ne cause pas un scandale ou un grand trouble, ainsi que l'enseigne saint Thomas [3]. Il en est autrement, si, sans avoir été condamné, il a déjà été mis en prison, ou bien s'il a été justement condamné à la peine de mort (comme l'enseigne ce même docteur [4]) : alors il ne peut pas faire de résistance, mais il peut cependant chercher à s'enfuir de la prison, parce que le jugement défend seulement de faire de la résistance, et non de prendre la fuite. Soto, Toledo, Cajetan, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., disent la même chose pour la peine des galères, ou de la flagellation, ou de la prison perpétuelle ; à moins que la prison ne lui ait été assignée pour toute peine, comme le disent la plupart des docteurs ; mais Lugo, Sanchez, Lessius, Navarre, et les docteurs de Salamanque (contrairement à Vasquez, etc.) ex-

1. Lib. IV, n. 277, à ces mots : *Sed quid.* — 2. N. 278. — 3. 2-2, q. 69, a. 4, in fin. — 4. Ibid., ad 2ᵐ.

cusent les condamnés qui s'échappent des galères. On demande ensuite si le condamné peut résister, lorsque la sentence a été portée conformément aux lois et revêtue des preuves juridiques. Les docteurs de Salamanque et Busembaum nient qu'il le puisse, mais Lugo et Roncaglia accordent avec quelque raison qu'il le peut, parce que les présomptions doivent toujours céder à la réalité de l'innocence, et que celle-ci donne le droit de se défendre, pourvu qu'on puisse le faire sans trouble et sans scandale, ainsi que nous l'avons dit plus haut [1] Quelques auteurs prétendent que celui qui est condamné à mort doit prendre la fuite s'il le peut ; mais cette opinion est rejetée avec raison par Soto, Silvius, Sa, les docteurs de Salamanque, etc., parce qu'il peut très-bien rester en prison sans commettre d'injustice, surtout s'il le fait pour faire pénitence de son péché [2].

LXXXVII. Donc, puisque le condamné peut s'enfuir de sa prison, il peut aussi la forcer ; car, si la fin est permise, les moyens doivent l'être aussi, comme le disent Soto, Cajetan, Navarre, Lugo, Toledo, Lessius, les docteurs de Salamanque et Roncaglia ; et il n'est pas pour cela tenu de réparer le dommage causé par l'effraction qu'il aura faite, comme le soutiennent conséquemment les docteurs de Salamanque, Valentia, Bonacina et Sayer. Les docteurs de Salamanque, Roncaglia, Tambourin, etc., disent de plus que le condamné peut aussi corrompre ses gardes par argent ; mais je ne saurais admettre une telle opinion, car il ne peut jamais être permis d'engager son prochain à faire une action mauvaise en elle-même, comme celle que commettrait le geôlier qui manquerait à son devoir en ouvrant les portes de la prison. Puisqu'il est permis au condamné de prendre la fuite [3], il est permis aux autres personnes de lui fournir les cordes, les limes ou autres instruments propres à faciliter son évasion. C'est ce qu'enseignent Silvestre, Vasquez, Cajetan, Lessius, Lugo, Sanchez, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., contrairement à l'opinion de Soto, pourvu toutefois (suivant la restriction que font avec raison les professeurs de

1. Cf. Lib. IV. n. 281, au mot *Sed*. — 2. Lib. IV, n 281. — 3. N. 282.

Salamanque et Roncaglia) que cette évasion ne doive pas être préjudiciable à la société publique, comme, par exemple, si le condamné était un voleur de grande route. Mais, d'un autre côté, il n'est permis à personne d'enfoncer la prison pour délivrer un condamné ; c'est là ce que disent Roncaglia et Busenbaum avec le commun des auteurs [1] Quant à ce qui concerne la conduite que doivent tenir les confesseurs avec les condamnés à la peine de mort, voyez ce qui en sera dit au huitième point du dernier chapitre.

1. Lib. IV. 283.

CHAPITRE XIV

REMARQUES SUR LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL, ET EN PARTICULIER SUR LES SACREMENTS DE BAPTÊME ET DE CONFIRMATION.

PREMIER POINT

Des sacrements en général.

I. De l'attention et de l'intention. — II. Quelle est l'intention requise dans le ministre? — III. De l'administration sous condition. — IV Si l'on doit refuser le sacrement aux pécheurs. — VI. Quand doit-on refuser la communion? — VI. Si les époux sont en état de péché, etc.

I. Ce qui concerne les sacrements en général a été exposé d'une manière explicite dans l'*Examen des ordinands*. Nous nous bornerons donc ici à développer quelques remarques particulières, sur lesquelles on est passé légèremet dans cet autre ouvrage, en n'expliquant que ce qu'il était nécessaire de faire connaître à ceux qui se préparent à prendre les ordres; mais nous devons y revenir, parce qu'à l'égard des confesseurs elles exigent de plus longs développements. Remarquons: 1° que, d'après Lacroix, le prêtre qui administre un sacrement doit y apporter non-seulement l'intention, mais l'attention, afin que le sacrement soit valide. Mais une telle opinion est singulière et peu solide, car, si elle était admise, il arriverait que, lorsque le ministre serait volontairement distrait, quoiqu'il eût bien son intention virtuelle, le sacrement serait nul; tandis que tous conviennent que, pour la validité des sacrements, il ne faut que la matière, la forme et l'intention du ministre. C'est pourquoi Suarez, Lugo, avec Lacroix lui-même, etc., enseignent que, lors même que le ministre est distrait, le sacrement qu'il con-

fère n'en est pas moins complet, pourvu qu'il y joigne son intention [1] Quant à la question de savoir si le prêtre qui a des distractions volontaires en administrant un sacrement commet un péché mortel, l'opinion commune est que, dans tous les autres sacrements, il ne commet alors qu'un péché véniel, pourvu qu'il ne s'expose pas à se tromper ; mais que, dans la consécration de l'eucharistie, il commet un péché grave, d'après Concina et Tamburini (malgré l'opinion contraire de Lacroix et de Mazzotta) [2]

I. Remarquons : 2°, en ce qui concerne l'intention du ministre, que l'intention habituelle ne suffit pas, encore moins l'interprétative, mais qu'il faut l'intention actuelle, ou tout au moins virtuelle. (Sur ce que c'est que l'intention actuelle, virtuelle, habituelle, interprétative, voyez ce qui en est dit dans l'*Examen*, n. 14). Néanmoins l'intention forcée, *coacta*, c'est-à-dire celle qui est l'effet de la crainte, suffit, parce que la crainte n'empêche pas l'action d'être volontaire. L'erreur du ministre n'est pas non plus une cause de nullité lorsqu'elle porte sur la personne, par exemple, si, croyant donner l'absolution à quelqu'un, il la donne à un autre [3]. Ces choses sont certaines ; mais ce qui est un sujet de doute, c'est de savoir si le sacrement est valide lorsqu'il a été conféré avec la matière et la forme, mais sans qu'on ait eu l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Luther disait qu'il était toujours valide, lors même que ces cérémonies ne seraient faites que par plaisanterie. Mais cette opinion a été condamnée par le concile de Trente, session VII, canon 11. Quelques autres, tels que Cajetan, Juénin, Contenson, Serry, Milante, etc., disent que le sacrement est valide, lorsqu'il a été administré sérieusement ; mais l'opinion la plus commune et la mieux fondée enseigne qu'il faut l'intention d'exercer les solennités sacramentelles conformément à l'esprit de l'Eglise instituée par Jésus-Christ. C'est ce que disent Bellarmin, Suarez, Vasquez, Tournely, la *Théologie de Périgueux*, Concina, Antoine, les docteurs de Salamanque, Lugo, Bonacina, et une infinité d'au-

1. Cf. lib. VI, n. 14, et vide etiam, lib. IV, n. 177, v. *Ratio* et Lacroix, lib. VI, n. 64. — 2. Ibid., v. *Utrum*. — 3. Lib. VI, n. 18, V. sufficit.

tres, avec Benoît XIV [1] Le cardinal Bellarmin dit que l'opinion opposée ne diffère pas de celle des novateurs ; le cardinal de Lugo dit également qu'elle est rejetée de tous, et qu'elle n'est pas bien éloignée de l'erreur des luthériens; et le père Vasquez la dit maintenant condamnée. Quelques auteurs, pour appuyer l'opinion que nous professons, citent l'endroit du concile de Trente, session XIV, chapitre VI, où il est dit que l'absolution sacrementelle est nulle, « si le prêtre n'a pas l'intention d'agir sérieusement et d'absoudre réellement [2] » Mais cela ne prouve rien, puisque Luther veut que le prêtre, au lieu de remettre lui-même les péchés, ne fasse que déclarer que Dieu les a remis ; et c'est pour cette raison que le concile s'est exprimé ainsi. Il vaut mieux appuyer notre opinion sur la condamnation par Alexandre VIII de la 28e des propositions notées dans son décret, et aux termes de laquelle on devrait considérer comme valide le baptême conféré par un ministre qui observerait tout le rit extérieur avec la forme du baptême, tout en disant dans son cœur : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise [3]. En vain dirait-on que cette proposition ne parlait que des cérémonies extérieures faites par plaisanterie, puisque cette proposition n'était plus celle des hérétiques déjà condamnée par le concile de Trente; c'était, au contraire, celle d'auteurs catholiques, parmi lesquels il ne s'en est jamais trouvé aucun qui ait soutenu que des cérémonies faites par plaisanterie fussent suffisantes. Du moins Benoît XIV dit, dans son ouvrage *De synodo* [4], que les partisans de l'opinion contraire ont reçu un grave échec par la condamnation de cette proposition ; d'où il conclut que, dans la pratique, c'est toujours notre opinion que l'on doit suivre. La principale raison qui sert de base à notre opinion est celle que donne saint Thomas, savoir, que l'action matérielle

1. *De Synod.*, l. VII, c. IV, n. 9.
2. Si sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit.
3. Valet baptismus collatus a ministro qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo facere quod facit Ecclesia.
4. Bened. XIV, *de Syn.*, l. VII, c. IV, n. 8.

de tout sacrement peut être rapportée à plusieurs effets ; par exemple, l'action qui se fait dans le baptême de verser de l'eau sur la tête, pourrait avoir pour but d'enlever les souillures du corps comme celles de l'âme, et, par conséquent, il faut l'intention du ministre pour déterminer le but de son action, et pour que le sacrement qu'il administre puisse produire son effet. Voici ses paroles : « On peut faire en diverses façons les actions usitées dans les sacrements. On peut, par exemple, faire l'ablution de l'eau, comme elle est pratiquée dans le baptême, en vue de laver le corps, ou d'entretenir la santé, ou par manière de jeu, ou dans tout autre but semblable. Il faut donc que l'intention de celui qui verse l'eau détermine la fin de cette action, qui est de produire l'effet sacramentel[1] » Le Docteur angélique dit, dans un autre endroit : « Si le ministre n'a pas l'intention de conférer le sacrement, le sacrement n'est point achevé[2]. » Du moins Benoît XVI dit, avec beaucoup de sagesse, que le sacrement, tel que l'admet l'autre opinion, serait tout au moins illicite, et devait être réitéré sous condition[3].

III. Remarquons 3° que, dans un cas de nécessité, il est permis d'administrer les sacrements sous condition, et cela n'est pas seulement vrai pour le baptême, comme le porte expressément le chapitre II *De baptismo*, mais encore pour tous les autres sacrements, comme le disent, d'un commun accord, Castropalao, Suarez, Concina, Habert, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., avec Benoît XIV contre Juénin, et non pas seulement dans le cas de nécessité, mais toutes les fois qu'il y a pour le faire une grande utililité ou toute autre juste cause, comme le disent les auteurs précités, contre Antoine. Si, au contraire, on le faisait sans un juste motif, ce serait une faute grave, quoique Tour-

1. Ea quæ in sacramentis aguntur possunt diversimode agi ; sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum, et ad multa alia, et ideo oportet quod determinetur ad unum, id est ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis (3, q. 64, a. 8).

2. Si minister non intendat sacramentum conferre, non perficitur sacramentum (*Opusc*, c. v, *De Eccl. sacram.*, c. I).

3. Lib. XI, n. 13, ad 23.

nely et les docteurs de Salamanque ne condamnent pas comme coupable de faute grave le confesseur qui, en donnant l'absolution, ajouterait, pour plus de sûreté, la condition « si le pénitent est disposé à la recevoir, » tout en étant convaincu qu'il est disposé [1] Il n'est pas nécessaire que la condition soit verbalement exprimée, il suffit qu'on la pose mentalement, ainsi que le pensent Castropalao, Tournely et les docteurs de Salamanque [2]

IV Remarquons, 4°, qu'on ne peut refuser un sacrement à un pécheur occulte qui le réclame publiquement : c'est ce qu'enseigne saint Thomas [3], et qui est exprimé dans le chapitre *Si sacerdos, De off jud. ordin.* Il faut en excepter le sacrement de l'ordre, que l'évêque peut refuser même à celui qui n'a commis que des péchés cachés, ainsi qu'il est dit dans l'*Examen des ordinands*, n° 15. On doit, d'un autre côté, refuser les sacrements à celui qui a commis un péché public, lors même qu'il les réclame publiquement [4] ; mais, lorsqu'il y a doute, soit sur le péché, soit sur la pénitence, si le péché est certain et la pénitence douteuse, on doit également refuser les sacrements ; il en est différemment, si le péché est douteux. Si, sans être tout à fait public, le péché est connu de la plus grande partie des personnes présentes, et qu'il n'y ait qu'une ou deux personnes honnêtes qui l'ignorent, on peut également refuser les sacrements, suivant l'opinion de Lacroix et de Diana. Mais il est plus probable qu'on ne doit pas les refuser dans un cas semblable, et c'est aussi ce que pensent Suarez et Bonacina. Voyez ce qui a été dit à ce sujet au chapitre XI, n° 11 [5] Lorsque le pécheur va réclamer les sacrements dans un lieu où son péché n'est pas connu, quoique dans un autre il soit public, nous pensons avec Cabassut, Soto, Vasquez, etc., malgré l'opinion contraire de quelques autres, qu'on ne peut pas les lui refuser ; car, si on le faisait, il en résulterait les mêmes inconvénients que si on les refusait à ceux dont le péché n'est publiquement connu nulle part [6]

1. Lib. XI, n. 27 et 28. — 2. N. 29. — 3. 3, q. 80., a. 6. — 4. Lib. VI, n. 44. — 5. N. 45. — 6. N. 46.

V Il faut remarquer 5°, que suivant les prescriptions du Rituel romain (*de sac. Euch.*), on doit refuser la communion aux pécheurs publics, toutes les fois qu'il n'est pas certain que leur pénitence soit publique comme l'a été leur péché, et qu'ils n'ont pas encore réparé le scandale donné par eux. Du reste, comme le disent Possevin, Jean Sanchez, Busembaum et Lacroix, il suffit pour cela de la confession faite en présence de plusieurs personnes, et de telle sorte qu'elle doive être bientôt connue de tous les autres, pourvu toutefois qu'il n'y ait pas d'occasion prochaine qui doive être ôtée; car s'il y avait une occasion de ce genre et qu'elle fût publiquement connue, on ne devrait accorder l'absolution au pécheur public qu'après que cette occasion aurait été éloignée [1] Quant à la question de savoir s'il est permis au prêtre d'administrer la communion au pécheur public, par crainte de la mort dont on le menace, Bonacina, Lacroix, etc. disent qu'il le peut; mais nous pensons, au contraire, avec Ledesma, Concina et autres, qu'il ne peut pas le faire par un tel motif, parce qu'il doit éviter la profanation du sacrement, même aux dépens de sa vie. En vain dira-t-on que, puisque le prêtre peut (comme nous l'avons déjà dit) administrer le sacrement à celui qui a commis un péché secret, afin de ne pas le déshonorer, il doit pouvoir, à plus forte raison, le donner pour se soustraire lui-même à la mort; car, devrons-nous répondre, si l'on permet de donner la communion à celui qui a péché en secret, pour le soustraire à l'infamie, c'est parce que la diffamation qui en résulterait porterait préjudice à tous les autres fidèles même de bonne vie, en ce que, voyant ce déshonneur infligé publiquement à un pécheur pour une faute cachée, ils pourraient être facilement détournés de se présenter à la communion dans la crainte qu'ils auraient d'être repoussés par quelque prêtre imprudent; tandis que cette raison, tirée de l'intérêt général, n'est pas applicable à notre cas [2].

VI. Remarquons, 6°, que le curé ne peut licitement assister au mariage des pécheurs publics, comme le dit avec raison Benoît XIV [3], malgré l'opinion contraire de Laymann, de Lugo, de

1. Lib. VI, n. 47 et 48. — 2. N. 49. — 3. *De Syn.*, l. VIII, c. XIV, n. 5.

Lacroix, etc., qui disent que le devoir officiel du prêtre est d'assister au mariage, et que sa présence y est purement matérielle, et rien de plus. Mais, pour nous, nous pensons que les époux qui se trouvent dans cet état de péché n'ont pas le droit de réclamer la présence du prêtre, et que, par conséquent, celui-ci pouvant la leur refuser, doit le faire, afin de ne pas se rendre complice de leur sacrilége. Il en est de même pour les témoins; mais le prêtre a de plus, pour s'y refuser, l'obligation que lui impose son caractère de prévenir, autant qu'il est en lui, les péchés de ses ouaillrs [1] Observons ici que, d'après le décret de Clément XI, confirmé par Benoît XIV, le curé ne doit procéder aux publications qu'après avoir examiné les futurs époux, et s'être convaincu qu'ils sont suffisamment instruits des préceptes de la religion [2] Quant à la question de savoir si la femme peut célébrer son mariage, et par suite administrer le sacrement (suivant notre opinion qui est que les époux sont eux-mêmes les ministres du mariage, comme nous le prouvons au (chapitre XVIII) à l'époux qui est pécheur public, Sanchez, Lugo et Lacroix disent qu'elle le peut, en considérant en cela les époux comme des contractants ordinaires, par la raison que l'objet direct du mariage est le contrat, tandis que le sacrement n'en est que l'objet indirect. Mais cette raison-là ne nous paraît pas concluante, parce que le contrat entraîne d'une manière nécessaire l'administration du sacrement. Par conséquent, je crois que tout ce qu'on peut dire, c'est que l'administration de ce sacrement étant faite par des ministres non consacrés, n'est pas dès lors considérée, comme une faute grave, et c'est ainsi que l'entendent Gonet, Suarez, Tournely, Habert, Juénin, Noël-Alexandre, Concina, Anaclet, les docteurs de Salamanque, etc., quoique la même faute soit considérée, au contraire, comme grave par Lugo, Ponce, Navarre, Vasquez, Concina, Tournely (*a*), Lacroix, etc., dont l'opinion me paraît plus probable [3], ainsi qu'on peut le voir

1. Cf. lib. VI, n. 54. — 2. Ibid. — 3. N. 32.

(*a*). Concina et Tournely sont donnés ici pour partisans des deux opinions à la fois, erreur évidente de citation qu'il ne nous est pas donné de corriger. (*Note de l'éditeur.*)

dans l'*Examen des ordinands*, chapitre Ier, n° 12. Ensuite, personne n'ignore que l'Eglise a prohibé les mariages avec les hérétiques [1] Les autres choses qui peuvent avoir rapport aux sacrements en général ont été notées dans le susdit *Examen*, chapitre Ier

DEUXIÈME POINT

Du sacrement de baptême.

§ Ier. — De la matière, de la forme et du ministre du baptême.

VII. Combien y a-t-il de sortes de baptêmes ? — VIII. De la matière éloignée. — IX. De la prochaine ; et s'il est permis de faire sur la mère l'opération césarienne. — XI et XII. Si l'on peut baptiser l'enfant dans le sein de sa mère, et sur quel membre, etc. — XIII. Si les trois ablutions sont nécessaires. — XIV. De la forme. — XV. Du ministre. — XVI. De l'ordre à garder dans les ministres. — XVII. Des étrangers à qui l'on donne le baptême. — XVIII. Du délai du baptême ; du baptême donné dans les maisons (voyez aussi plus loin le n° 30).

VII. On distingue ordinairement le baptême d'eau, *fluminis*, le baptême de désir, *flaminis*, et le baptême de sang, *sanguinis*. Le baptême d'eau, *fluminis*, est celui qui se fait en versant l'eau et en prononçant les paroles ; c'est là proprement le sacrement de baptême. Le baptême de désir, *flaminis*, est celui de l'Esprit-Saint, appelé en latin *flamen* (souffle) par allusion à la manière dont l'Esprit-Saint descendit sur les apôtres, au jour de la Pentecôte, en guise de vent. Ce baptême signifie proprement la conversion de l'âme à Dieu par l'inspiration de l'Esprit-Saint, avec le désir exprès ou tacite de recevoir le baptême réel. Ce désir seul suffit pour opérer le salut, lorsque le baptême réel n'a pu être administré. Enfin, par le baptême de sang, *sanguinis*, on entend la mort soufferte pour la foi ou pour toute autre vertu chrétienne, ainsi que l'enseigne saint Thomas [2] ; et, en fait, l'Eglise célèbre, le jour du 28 février, la fête de plusieurs saints morts au service des pestiférés. Ce martyre équivaut au baptême, en ce qu'il a également pour effet d'effacer les fautes

1. Cf. lib. VI, n. 56. — 2. 2-2. q. 124, n. 5.

et d'exempter du châtiment, pourvu toutefois qu'il soit accompagné de la contrition des péchés, ou bien d'un amour prédominant pour Dieu, parce que le martyre avec la seule attrition ne suffirait pas pour le salut sans cet amour prédominant, comme le soutiennent saint Thomas, saint Bonaventure, Scot, Laymann, la *Théologie de Périgueux*, Wigand, Viva et autres[1] Il faut remarquer ici qu'on ne doit pas s'offrir au martyre sans un mouvement spécial du Saint-Esprit, à moins que cela ne soit nécessaire dans certains cas pour prévenir un grand scandale, comme le disent la plupart des docteurs : ce qui autorise Laymann à dire que ce serait commettre un péché si, se trouvant chez les hérétiques, on voulait, pendant le carême, sans aucun juste motif, s'abstenir de manger de la viande, et s'exposer ainsi à être reconnu pour catholique et à être puni de mort[2]

VIII. Mais passons maintenant à parler, 1°, de la matière du baptême. Sa matière *éloignée licite* est l'eau consacrée ; car on commettrait un péché grave, si l'on voulait, sans nécessité, se servir d'une autre eau, comme le disent la plupart des docteurs, d'après la *Clem. un. de bapt.* Du reste, il est probable que l'eau non consacrée est permise dans le baptême privé; c'est ce que pensent Lacroix, Gobat, Pasqualigo et Quintanadvennas[3]. La matière *éloignée valide* est toute eau naturelle, soit minérale ou marine, ou de glace fondue, ou mêlée avec un autre liquide, pourvu que la quantité de celui-ci soit moindre que celle de l'eau et ne l'ait pas dénaturée. Par la raison contraire, on ne peut pas prendre pour matière valable le vin, le lait, la liqueur tirée des fruits ou des herbes, ni l'eau gelée[4]. Le bouillon, la lessive et la bière sont des matières douteuses[5] Est également matière douteuse l'eau distillée, c'est-à-dire extraite par des moyens chimiques des fleurs ou des herbes, car l'eau naturelle simplement distillée avec des roses ou autres fleurs n'en est pas moins de l'eau véritable[4]. De même la salive, l'eau congelée et l'hu-

1. Cf. lib. VI, du n. 96 au n. 100. — 2. Ibid., n. 101. — 3. Cf. lib. VI, n. 102. — 4. N. 102 et 103. — 5. Ibid., 103. — 4. N. 104.

meur qui découle des arbres [1]; de même encore une ou deux gouttes d'eau sont des matières douteuses [2] On ne peut employer les matières douteuses que dans le cas de nécessité et en y joignant une condition; mais remarquez que, lorsqu'il y a nécessité, le ministre ne doit pas faire difficulté de se servir de la matière douteuse, lors même que l'on ne peut avoir que très-peu de confiance en la valeur du sacrement, comme l'enseignent Suarez, Cajetan, Antoine, Holzmann, Viva et autres [3] Il faut observer ce que nous dirons au chapitre XVI, n° 38, quand nous traiterons de l'absolution donnée au lit de la mort aux pécheurs qui sont privés de l'usage de leurs sens.

IX. La matière *prochaine* du baptême est l'ablution, laquelle peut être faite de trois manières : par *immersion*, par *aspersion*, et par *infusion;* c'est cette dernière manière qui est aujourd'hui en usage parmi nous. Si l'on jette un enfant dans une rivière en prononçant les paroles sacramentelles, il est probable que le baptême est alors valide. Mais cette sorte de baptême n'est pas permise, parce qu'il n'est pas permis de tuer un enfant, pas même pour le baptiser, et, lors même qu'il devrait, à moins de cela, mourir sans avoir reçu le baptême. De même il n est pas permis, comme l'enseigne saint Thomas [4], de tuer la mère pour baptiser l'enfant, ou de lui faire des incisions qui peuvent lui occasionner la mort, et cela quand bien même elle serait mourante et qu'elle y donnerait son consentement. Il est seulement permis d'extraire l'enfant par incision, lorsque la mère est bien réellement morte. Ici Lacroix recommande une précaution que l'on doit prendre en pareille circonstance : c'est d'ouvrir la bouche de la mère aussitôt qu'elle est morte, afin que l'enfant (s'il est en vie) puisse avoir de l'air, et ne pas être suffoqué [5] De plus Cangiamila [6], Possevin, Gobat, etc., font remarquer que les parents commettent un péché grave, lorsque, pensant que l'enfant est vivant, ils négligent de le faire extraire du sein de sa

1. Lib. VI, dub. 2, 3 et 4. — 2. Cf. lib. VI. n. 184, dub. 5, et n. 107, q. 4. — 3. N. 103, ad. 3 in fin. — 4. 3. q. 68, a. 11, ad 13. — 5. Cf. lib. VI. n. 106, au mot *Omnino*. — 6. Cangiamila, *Embryologia*, l. II, c. XV, n. 1.

mère décédée, ainsi que les chirurgiens qui ne remplissent pas ce devoir, ou qui tardent trop longtemps à faire les incisions. Ils ajoutent que le curé doit, de son côté, s'opposer de toutes ses forces à ce qu'on ensevelisse la mère avant de l'avoir ouverte ; autrement il serait, suivant l'opinion de ces auteurs, coupable d'irrégularité, parce que son devoir l'oblige d'empêcher la mort de l'enfant, lorsqu'il le peut. Pour moi, je ne puis admettre cette condamnation du prêtre, parce que la vie de l'enfant n'étant pas certaine, on ne peut pas être certain non plus qu'il ait causé sa mort. Voyez ce qui a été dit au chapitre VIII, n° 22. Cangiamila [1] dit encore que, s'il se trouve une personne qui ait l'idée de faire l'ouverture du cadavre, quand même elle serait inexperte dans ces sortes d'opérations, elle devrait néanmoins le faire. Pour le cas où la mère a été condamnée à mort par un jugement, voyez ce qui est dit dans mon ouvrage sur ce sujet [2]

X. On demande, 1°, s'il est permis, dans un cas de nécessité, de baptiser l'enfant dans les flancs de la mère par le moyen de quelque instrument qui fasse arriver l'eau jusqu'à l'enfant ; Gotti, Concina, Juénin soutiennent la négative en s'appuyant de l'autorité de saint Thomas [3], qui dit : « On ne doit pas baptiser un enfant avant qu'il naisse par sa sortie du sein de sa mère. » La raison sur laquelle se fondent ces auteurs, est que l'on ne peut pas renaître avec le baptême, selon l'Evangile (*Nisis qui renatus fuerit*, etc., Joan, III, 5), si l'on n'est pas déjà né une fois. Mais c'est avec beaucoup de raison que Suarez, Pignatelli, Tournely, Elbel, Holzmann, Concina, Lacroix et autres soutiennent l'affirmative, et leur opinion a été aussi adoptée par Benoît XIV [4], parce que cet enfant, étant déjà à l'état de voyageur ici-bas, est, par cela même, capable de recevoir le baptême, et que l'on peut considérer comme né celui qui vit dans le sein de sa mère, comme cela a été dit pour le Verbe incarné : « Ce qui est né en elle est l'œuvre de l'Esprit-Saint [5], » parce que, comme dit saint

1. Cf. n. 106. V *Omnino*. — 2. 3, q. 68, n. 11. — 3. *De Synod.*, l. VII, c. v. n. 2.

5. Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est (*Matth.*, I, 20).

Thomas : « On distingue deux sortes de naissance charnelle, l'une dans le sein de la mère, l'autre au sortir de son sein [1]; » et cela se voit encore plus clairement par le chapitre IV, *de Bapt.*, où il est dit : « Dans la génération charnelle, par laquelle il naît une progéniture de l'homme et de la femme [2], etc. » Observons qu'il n'est pas dit seulement que l'enfant naît de la femme. *ex femina*, mais qu'il naît aussi de l'homme, *ex viro et femina.* On a donc raison de dire qu'il suffit de la génération pour que l'enfant soit censé naître ; et c'est dans ce sens que l'on peut comprendre que l'enfant naît du père. Le sentiment du Docteur angélique n'est pas différent du nôtre, puisque, dans le passage d'abord cité [3], il dit que, si l'on ne peut baptiser un enfant dans le sein de sa mère, c'est que, comme il le suppose, on ne peut dans cet état faire sur l'enfant l'ablution de l'eau [4] : par conséquent, si l'on peut parvenir à faire les ablutions sur cet enfant, on pourra le baptiser. Mais Benoît XIV dit qu'il est constant aujourd'hui, d'après le témoignage des médecins et des sages-femmes, que l'eau peut arriver jusqu'à l'enfant dans le sein de sa mère, et il cite, en outre, Silvestre et Vasquez qui disent (ce que regardent également comme probable Laymann, Ang., Arm. et Prepos., etc.), que l'on peut baptiser l'enfant, même pendant qu'il est enveloppé dans l'arrière-faix, qui est comme une partie de lui-même, puisqu'elle lui est attachée par le nombril. D'où l'on conclut que, dans le cas précité, on doit toujours, lorsqu'il y a danger de mort, baptiser l'enfant sous condition [5]. Il faut, de plus, observer ici avec saint Thomas [6], que, si dans un cas de nécessité, où l'enfant ne serait pas encore sorti du sein de sa mère, on le baptise à la tête, on ne devra pas ensuite lui réitérer le baptême, quoi qu'en dise Sainte-Beuve, puisque le Rituel romain parle ici comme nous ; mais si c'est à une autre

1. Duplex est carnalis nativitas : prima in utero, secunda extra uterum.
2. In carnalis generatione, qua proles ex viro et femina nascitur, etc.
3. 3, q. 68, a. 4.
4. Antequam nascatur, non potest aliquo modo ablui aqua.
5. Cf. lib. VI, n. 107.
6. Cit. art. 11, ad 4.

partie du corps qu'il ait été baptisé, on doit alors le rebaptiser sous condition [1].

XI. On demande, 2°, si l'on peut administrer le baptême en ne touchant avec l'eau que les cheveux de l'enfant. Bonacina, Concina, etc., disent qu'on ne le peut pas ; mais la chose est admise plus communément, et en particulier par Lugo, Toledo, Valentia, Coninck, Ledesma, Graffius, etc. : car, quoique les cheveux ne soient pas animés, ce ne sont pourtant pas de pures superfluités, mais ils font réellement partie du corps, de même que l'épiderme qui n'est pas animé, et qui cependant est susceptible de recevoir l'eau du baptême. Par conséquent, dans un cas de nécessité, on peut et on doit donner le baptême sur les cheveux, sous condition. On peut, à plus forte raison, le donner sur les pieds ou sur les doigts, ou sur toute autre petite partie du corps. Mais le baptême donné sur les vêtements est certainement nul [2].

XII. On demande, 3°, si le baptême qui, au lieu d'être donné sur la tête, l'a été sur la poitrine, les épaules, ou toute autre partie principale du corps, est un baptême valide. La plupart des auteurs soutiennent l'affirmative ; mais Anaclet, Concina, Platel, avec saint Thomas [3], élèvent des doutes à cet égard ; c'est pourquoi Tournely, Viva, les docteurs de Salamanque, Trullench, Lev., etc., ont raison de dire que l'on peut, dans ce cas, réitérer le baptême sous la condition *Si non est baptizatus* [4], etc.

XIII. On demande, 4°, s'il est nécessairement requis pour le baptême de faire trois ablutions. Il est certain que, pour qu'il soit valide, il suffit d'une seule, ainsi que cela résulte du chapitre *de Trin.*, distinction. 4, *de Consecr.*, où saint Grégoire dit qu'on fasse, soit une, soit trois immersions [5]. Du reste, le Rituel prescrit trois ablutions. Nous pensons, avec saint Thomas [6] et quelques autres (contre Holzmann), que c'est là un précepte grave, parce que la matière en est grave, attendu qu'il a pour objet d'ex-

1. Cf. lib. VI, cit. n. 107, à ces mots : *Hic autem.* — 2. Ibid., *Quær.* 3. — 3. 3, q. 68, a. 11, ad 4. — 4. Cf. lib. VI, n, 107, q. 4.
5. Ter vel semel immerge.
6. 3, q. 68, a. 8.

primer le mystère de la sainte Trinité. Il faut de plus observer avec Laymann, Reginald, Busembaum, etc., que l'on ne doit pas achever de prononcer la forme du baptême avant la troisième ablution [1].

XIV. Quant à la forme du baptême, voici en quels termes elle est conçue dans l'Eglise latine : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Dans l'Eglise grecque, on dit : « Que le serviteur du Christ soit baptisé au nom du Père [2], etc. » Alexandre VIII condamna la proposition comptée pour la 27e dans son décret, et où l'on disait suffisantes les paroles *in nomine Patris*, etc. Observons que tout changement substantiel (c'est-à-dire, qui vicie le sens de la forme), rend le baptême nul. Il n'en serait pas de même si le changement n'était qu'accidentel, c'est-à-dire, s'il ne changeait rien au sens. On considère comme accidentels, et, par conséquent, comme n'empêchant pas le baptême d'être valide, les changements dont voici des exemples : 1° si l'on prononce la forme dans un autre idiome, ou avec des mots de plusieurs idiomes différents, parce que, dans l'administration des sacrements, il n'est pas nécessaire que le prêtre, ou celui qui les reçoit, entende les paroles; il suffit qu'elles aient par elles-mêmes le sens nécessaire. Et, dans l'administration du sacrement de baptême, lorsque, dans un cas de nécessité, ce sont des femmes ou des gens sans instruction qui le donnent, il vaut mieux, comme le disent beaucoup de docteurs, qu'ils se servent de leur langue maternelle, afin de ne pas se tromper, en disant (s'il s'agit de Français) : *Je te baptise au nom*, etc. 2° Si, au lieu de dire: *Je te baptise*, on disait: *Je te lave, je te nettoie, je te purifie*, etc., ce changement ne ferait qu'un péché véniel, comme le disent Laymann, Bonacina et Busembaum; mais si l'on disait : *Au nom de celui qui a engendré, et de celui qui a été engendré*, ou bien si, au lieu de dire *du Fils*, on disait de *Jésus-Christ*, alors la validité du baptême serait douteuse [3]. Si l'on disait *battizzo* au lieu de *baptizo*, ou bien

1. Cf. lib. VI, n. 107, q. 5.
2. Baptizetur servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.
3. Cf. lib. VI, n. 107, et 109.

Fili, au lieu de *Filii*, ou bien *Patria et Filia et Spiritu Sancta*, au lieu de *Patris*, etc., ce baptême serait valide d'après la déclaration du pape Zacharie, rapportée au chapitre *Retulerunt* (*de Consecr.*, dist. 4). 4° Si l'on transposait les paroles en disant : *Te ego baptizo*, ou bien *in nomine Filii et Patris*[1], etc. 5° Si l'on disait : *In nomine Patris omnipotentis*, *et Filii unigeniti*, etc.; ou bien si, par une dévotion mal entendue, on ajoutait *et in nomine Mariæ Virginis*. Le baptême serait, au contraire, rendu nul, si l'on disait : *Je te baptise aux noms du Père*, ou bien, *au nom de la sainte Trinité*, ou *au nom de la divine personne*. Mais si l'on disait : *Au nom du Père*, *au nom du Fils*, etc., le baptême serait douteux, comme le soutiennent Bonacina, Tournely, Busembaum, les docteurs de Salamanque[2], etc. 6° Si l'on omettait le mot *ego* ou *amen;* mais si l'on omettait le mot *te*, le baptême serait nul, d'après le sentiment commun. Si l'on omettait le mot *et*, en disant seulement : *Patris*, *Filii*, *Spiritus Sancti*, le baptême serait valide suivant quelques-uns, et nul suivant quelques autres : par conséquent, il faudrait le réitérer sous condition. Mais si on mettait l'*et* au moins avant *Spiritus Sancti*, je pense, avec Lacroix, que le baptême serait valide, parce que, d'après l'usage, il suffit pour distinguer les uns des autres les noms qui se suivent, que la particule *et* soit placée avant le dernier[3]. La validité du baptême est encore douteuse lorsqu'on a omis le mot *in*, parce que, d'après Soto, Navarre, Concina, etc., cette particule tient à l'essence de la formule; car, en l'enlevant, le sens reste équivoque, et on ne sait plus si le baptême est administré en vertu de l'autorité de la sainte Trinité, ou en vertu de l'invocation des trois personnes divines. Mais cette opinion est combattue par Bonacina, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc., qui, pour prouver que cette particule ne tient pas à l'essence, observent que, lors même qu'on l'exprime, la même équivoque subsiste toujours[4]. Le baptême est certainement nul, lorsqu'il est administré seulement *au nom du Christ*, ainsi que

1. Cf. lib. VI, n. 110. — 2. Cf. ibid., n. 111. — 3. Ibid., au mot *Quoad*. — 4. Cf. lib. VI, n. 3, à ces mots : *Dub.* 2.

l'enseignent tous les docteurs à la suite de saint Thomas [1], conformément au chapitre *Si revera,* XXX, *de Consecrat.*, dist. 4. En vain opposerait-on le texte des *Actes*, que « tous, hommes et femmes, étaient baptisés au nom du Christ [2], » parce que ces mots signifient seulement que le baptême avait été institué par Jésus-Christ, et non par saint Jean-Baptiste. Il est prouvé, au contraire, par les Actes des Apôtres, que l'on exprimait les noms des trois personnes de la Trinité ; car quelques-uns ayant allégué pour excuse qu'ils n'avaient jamais entendu parler du Saint-Esprit, saint Paul se récria en leur disant : « En qui avez-vous donc été baptisés [3] ? » Il ne sert de rien non plus d'opposer le texte du chapitre *A quodam, de Consecr.*, dist. 4, où le pape Nicolas dit : « Si c'est au nom de la très-sainte Trinité, ou du Christ, qu'ils ont reçu le baptême, on ne doit pas le leur réitérer [4], » parce qu'on peut répondre avec Gonet, Frassen, Tournely, les docteurs de Salamanque, etc., que ce pape ne parlait pas ainsi par manière de définition *ex cathedra*, mais en passant, *obiter*, la question qui lui avait été proposée à décider ne portant pas sur la forme du baptême, mais sur celui qui l'avait administré, et qui était juif [5] ; outre que, comme l'explique la Glose sur le mot *Trinitatis*, le pape, en disant *sanctissimæ Trinitatis*, n'entendait pas exclure la mention distincte des trois personnes.

XV. En troisième lieu, pour ce qui concerne le ministre, il faut remarquer : 1° que le baptême peut être administré par tout homme ou femme quelconque, même hérétique ou infidèle, vivant ici-bas [6] Mais, à part le cas du danger de mort, il n'est permis qu'aux prêtres d'administrer le baptême. Et même le ministre ordinaire de ce sacrement ne peut être que le pasteur de l'endroit, c'est-à-dire l'évêque ou le curé, lesquels

1. 3, q. 66, a. 6.
2. In nomine Christi baptizabantur omnes viri, etc. (*Act.*, VIII, 12).
3. In quo ergo baptizati estis ? (*Act.*, XIX, 3).
4. Si in nomine sanctissimæ Trinitatis, vel Christi, baptizati sunt, rebaptizari non debent.
5. Cf. lib. VI, n. 112, dub. 3. — 6. Cf. lib. VI, n. 113.

peuvent, du reste, confier cette fonction à d'autres prêtres, ou, à défaut de prêtres, à des diacres. Mais ces derniers, à moins d'une commission toute spéciale, ne peuvent pas, même en cas de nécessité, baptiser solennellement ; et s'ils le faisaient, ils encourraient l'irrégularité, d'après l'opinion la plus probable, que soutiennent Laymann, Bonacina, Tournely, Habert, etc., puisque le diacre n'est point ordonné pour baptiser, à moins qu'il n'en reçoive la commission du prêtre. Du reste, il n'est pas douteux que les clercs non diacres qui administreraient solennellement le baptême encourraient l'irrégularité, en vertu du chapitre *Si quis unus de cler. non ordin.*, etc. D'un autre côté, il est plus probable, comme le disent Lugo, Castropalao, Bonacina, Holzmann, Laymann, Lacroix, etc. (malgré l'opinion contraire de Soto, de Suarez, etc.), que les laïques qui baptiseraient solennellement n'encourraient pas pour cela l'irrégularité, parce que, quoique les expressions du texte cité soient générales en cette manière, *Si quis*, etc., elles trouvent leur restriction dans le titre, où il n'est question que des clercs [1] Au surplus, il est hors de doute que celui qui, hors le cas de nécessité, baptise même sans solennité, à moins d'une commission du propre pasteur, commet une faute grave. Il suffit néanmoins que cette permission soit présumée pour cet objet, comme le disent les docteurs de Salamanque, ainsi que Miranda et Henriquez [2].

XVI. Remarquons 2°, en ce qui concerne l'ordre à garder dans le choix des ministres, que l'on doit, pour le baptême, préférer le prêtre au diacre (d'après le Rituel romain), le diacre au sous-diacre, le clerc au laïque, enfin l'homme à la femme; quoique cependant on doive quelquefois, par des motifs de décence, préférer la femme à l'homme ; c'est ce qui a fait dire à Cangiamila que, lorsqu'un enfant n'est pas encore tout entier sorti des flancs de sa mère, c'est à la sage-femme qu'il appartient de lui administrer le baptême [3] (et c'est pourquoi les prêtres doivent

1. Cf. lib. VI, n. 116. — 2. Ibid, n. 115, au mot *Notandum*. — 3. Cangiam., *Embryol.*, l. IV, c. II, n. 2.

bien examiner sur ce chapitre les personnes d'une semblable profession, comme il a été dit plus haut, chap. VII, n° 45). On doit encore choisir une femme, de préférence à un homme, lorsqu'elle a sur lui l'avantage de l'instruction en cette matière; et si cet homme se trouvait être le père même de l'enfant à baptiser, ce serait de toutes manières une femme qu'il faudrait admettre pour cet office, puisqu'il est défendu aux parents de baptiser eux-mêmes leurs enfants, hors le cas d'une extrême nécessité [1]. Il est incontestable que le laïque qui baptiserait en présence d'un prêtre commettrait un péché grave (comme nous le fait entendre le chap. XXI, *de Consecrat.*, dist. 4), excepté si le prêtre était frappé d'excommunication, ainsi que l'observent à bon droit Suarez, Castropalao, Navarre, Silvestre et les docteurs de Salamanque (contre Scot et Sayer), parce que le prêtre excommunié ne peut administrer le baptême que dans le cas d'extrême nécessité, et que cette nécessité n'existe pas dès lors qu'il y a quelque autre personne présente [2]; mais si un laïque administrait le baptême en présence d'un clerc, lors même que ce clerc serait diacre, il n'y aurait là probablement qu'un péché véniel [3] Sans aucun doute, les parents commettent un péché grave quand, à part le cas d'une extrême nécessité, ils font baptiser leurs enfants par des ministres protestants, lors même qu'ils le feraient par crainte d'un édit du prince [4]. Nous avons dit un peu plus haut, au n° 15, que, lorsqu'un enfant est en danger de mort, et qu'il n'y a pas de prêtre pour le baptiser, le baptême peut lui être administré par un laïque; il est bon d'exposer ici quels sont les signes que les auteurs indiquent [5] pour reconnaître le danger de mort dans un enfant; ce sont: 1° lorsque l'enfant naît sans pousser les gémissements plaintifs qu'arrache à tous les petits enfants le contact de l'air nouveau qu'ils respirent en sortant du ventre de leur mère; 2° lorsqu'il ne respire que faiblement, et que son corps, et spécialement sa figure, prend une teinte livide;

1. Cf. lib. VI, n. 117. — 2. Cf. ibid., dub. 1 et 2. — 3. Cf. lib. VI, n. 1, dub. 3 et 4. — 4. N. 117. — 5. Cangiam. *Embryol.*, lib. IV, c. VI, n. 2, avec Gobat et Quintanada.

3° lorsqu'il ne sort du ventre de sa mère qu'avec beaucoup de difficulté et d'efforts de la part de l'accoucheuse; 4° lorsqu'il vient au monde dès avant le septième mois de la grossesse, et même chose est à dire de tous les avortons; 5° lorsqu'il a le crâne très-tendre et les sutures très-ouvertes, ou toute autre partie du corps flasque. Il faut en dire autant de tous les enfants illégitimes, pour lesquels on peut craindre que les parents ne les fassent périr, ou ne les exposent du moins dans les pays où ils n'y a pas de tour.

XVII. Remarquons 3° que ni les évêques ni les curés ne peuvent administrer le baptême hors de leurs diocèses, ou de leurs paroisses, sans en avoir reçu la commission des propres pasteurs. Par conséquent, les parents commettent un péché, lorsque, sans aucune permission de leur curé, ils portent leurs enfants à d'autres pour le baptême [1]. Les pèlerins et les vagabonds qui n'ont pas de domicile particulier peuvent faire baptiser leurs enfants dans quelque église que ce soit, comme le disent Barbosa, les docteurs de Salamanque et Lacroix, conformément au chapitre *Nec numerus*, question III. Mais on demande ici si les étrangers sont obligés, pour le baptême et les autres sacrements, de s'adresser au curé de leur domicile propre, lorsqu'ils en sont peu éloignés, ou bien s'ils peuvent les recevoir du curé de l'endroit où ils se trouvent, et où ils ont déjà un quasi-domicile. Il faut remarquer ici que, pour contracter domicile dans un endroit, il faut y résider, non pas en passant, mais pendant la plus grande partie, ou tout au moins pendant une partie considérable de l'année, soit pour affaires, soit pour y exercer la profession de médecin, de marchand, d'aubergiste, de domestique, ou toute autre semblable : c'est ce qu'enseignent Laymann, Navarre, le cardinal Lambertini [2] et le commun des canonistes, au témoignage de ce dernier. Mais venons à la question que nous avons posée : nous répondons qu'il y a là-dessus deux opinions probables : la première, soutenue par Ledesma, Ang., Rodriguez, Henriquez, etc., c'est qu'on doit re-

1. Cf. lib. VI, n. 114. — 2. Notif. 32, n. 9.

cevoir les sacrements du curé de son domicile propre, parce qu'autrement (disent-ils) il arriverait qu'un étranger aurait deux paroisses pour habitation. Mais cette raison ne prouve rien, et c'est pourquoi nous regardons comme plus probable, en même temps qu'elle est plus commune, l'opinion que soutiennent Barbosa, Sanchez, Silvestre, Castropalao, Ponce, Lacroix, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., et que confirment d'ailleurs plusieurs décisions de la Rote romaine, savoir, que les sacrements peuvent sans inconvénient être administrés par le prêtre du quasi-domicile, parce que, par le quasi-domicile, on devient paroissien de l'endroit qu'on habite, ainsi que cela résulte du chapitre final *de Paroch.* [1]

XVIII. Remarquons 4° que l'on commet un péché grave, lorsqu'on tarde pendant longtemps à procurer le baptême aux enfants. Laymann et Castropalao pensent que le péché est grave, lorsque le retard est d'un mois, s'il est sans motif, et de deux mois, s'il y a, pour différer le baptême, quelque motif. Mais l'opinion la plus commune et la plus probable, c'est que le péché est grave dès lors que le retard s'est prolongé au-delà de dix ou de onze jours [2]

Remarquons 5° qu'il est défendu, sous peine de péché grave, de baptiser les enfants dans la maison, excepté les enfants des rois ou des princes, ainsi qu'il est dit dans la *Clémentine unique, de Bapt.* Soto, Castropalao, Toledo, Concina, Lacroix, etc., disent avec raison que ces enfants de princes doivent être baptisés solennellement, parce qu'on ne doit omettre les cérémonies que dans le cas de nécessité. Sous la dénomination de princes, quelques auteurs comprennent tous les barons ; mais Suarez, Tournely, Roncaglia, Tambourin, Elbel, etc. ne l'entendent que de ceux qui ont un domaine absolu. Ce dernier sentiment est confirmé par la Glose de la *Clément.* précitée (à la suite du mot *Aliquos*), qui cite à son appui le *C. Fundamenta*, 17, § *Proind. de elect.*, où il est dit : *Rex, princeps, marchio, dux ;* par conséquent, des princes sont autres que des barons. Cepen-

1. Cf. lib. VI, n. 115. — 2. N 118, not. 2.

dant, si l'usage s'est établi dans certains endroits de baptiser au foyer parternel les enfants des *barons* ou des *magnats*, Lacroix dit avec raison que l'on ne doit pas condammer facilement cet usage. Voyez là-dessus ce qui sera dit au n° 30.

Remarquons, 6°, que le baptême serait nul, si une personne appliquait la matière et qu'une autre récitât la forme, comme l'enseignent les docteurs, d'un commun accord avec saint Thomas [1] ; et cela, lors même qu'on emploierait la formule des Grecs : *Baptizetur servus Christi,* parce que l'on sous-entend toujours alors les mots *per me* [2] Remarquons, 7°, que si plusieurs ministres donnaient le baptême en même temps au même enfant, ils commettraient incontestablement un péché très-grave ; mais, pour la valeur du sacrement en lui-même, il faudrait distinguer, comme le fait saint Thomas [3] : si chacun entendait baptiser comme cause partielle, *concausa*, c'est-à-dire dépendamment du concours des autres, le baptême serait nul; il serait valide, au contraire, si chacun avait entendu vouloir baptiser par lui-même indépendamment des autres. Il en est de ceci comme de la consécration de l'eucharistie faite par les prêtres nouvellement ordonnés qui célèbrent l'office de la messe simultanément avec l'évêque [4].

§ II. — De ceux qui peuvent recevoir le baptême.

XIX. Peines portées contre les rebaptisants. — XX. Des avortons et des enfants d'infidèles. — XXI. Si les parents s'opposent au baptême de l'enfant, etc ? — XXII. S'il est permis de vendre ses enfants à des infidèles. — XXIII. Du baptême sous condition. — XXIV. Des enfants exposés. — XXV. De ceux qui sont baptisés par des laïques. — XXVI. De ceux qui sont baptisés par des hérétiques. — XXVII. Si le baptême est douteux. — XXVIII. Dispositions à apporter au baptême. — XXIX. Des cérémonies, et 1°, de l'eau consacrée. — XXX. 2° De l'église.

XIX. Il faut remarquer, 1°, que le baptême peut être validement administré tant aux petits enfants qu'aux personnes qui ont grandi sans avoir jamais eu la raison ; quant à ceux qui en

1. 3, q. 67, a. 6. — 2. Cf. lib. VI, n. 119. — 3. 3, q. 67, a. 6, ad 3. — 4. Cf. lib. VI, n. 120.

ont eu quelque temps l'usage, ils ne peuvent recevoir le baptême que s'ils en ont fait la demande dans leurs moments lucides [1] Il faut remarquer, 2°, que lorsque le baptême est réitéré sans un juste motif, tant le rebaptisé que le rebaptisant encourent l'irrégularité, aux termes du chapitre II, *de Apost.* Quant à la question de savoir si ce décret-là s'applique à ceux qui sont baptisés une seconde fois sous condition, mais sans aucun juste motif, il y a deux opinions probables. Les uns le nient, comme Suarez, Castropalao, Laymann, Navarre, Bonacina, Anaclet, Ponce, Tournely, Holzmann, les docteurs de Salamanque et Lacroix, par la raison que rebaptiser sous condition, ce n'est pas réellement rebaptiser. Mais le contraire est soutenu par Soto, Filliucius, Concina, Renzi, Barbosa, Sayer et le cardinal Lambertini, d'accord avec le Catéchisme romain, par la raison que cette condition étant posée en fraude de la loi, on doit la considérer comme non avenue [2].

XX. Il faut remarquer, 3°, que lorsqu'il n'est pas certain que des avortons soient sans vie (comme seraient ceux qui n'auraient pas d'organes suffisamment disposés), on doit les baptiser (sous condition, bien entendu), eu égard surtout à l'opinion fort répandue aujourd'hui parmi les savants, et qui a été accueillie avec applaudissement, savoir, que le *fœtus* a une âme dès l'instant même de la conception, ou du moins peu de jours après [3]. Il faut remarquer, 4°, que, comme le prescrit le Rituel romain, ce n'est que dans un cas de nécessité que plusieurs personnes peuvent être baptisées à la fois avec une forme commune à toutes, ainsi conçue : *Ego vos baptizo* [4], etc. Il faut remarquer, 5°, en ce qui concerne les enfants d'infidèles, que le baptême qui leur est donné est valide, lors même que leurs parents s'y seraient opposés, ainsi que l'enseigne Benoît XIV dans son Instruction aux vice-gérants, ainsi que la plupart des autres auteurs, conformément à ce qu'enseignait saint Augustin, quoi qu'en disent Durand et Catharin [5] Mais il faut de plus remar-

1. Cf. lib. VI, n. 121. — 2. N. 122. — 3. N. 124. — 4. Cf. lib. VI, n. 124, in fin. ad. 6. — 5. N. 126, au mot *Quær*

quer à ce sujet, que si les parents quittent la vraie religion pour en embrasser une fausse, on peut leur enlever leurs enfants ; et il suffit pour cela que l'un des deux, soit le père, soit la mère, ait professé la vraie foi, comme le soutiennent Suarez, Laymann, Roncaglia, Antoine, les docteurs de Salamanque et Lacroix. Du reste, autant il est permis de baptiser les enfants d'hérétiques malgré même leurs parents, et lors même qu'ils doivent rester toujours avec eux suivant l'opinion la plus probable de Laymann, de Lacroix, d'Aversa, de Gobat, etc., autant il est défendu de baptiser les enfants d'infidèles contre le gré de leurs parents, excepté dans les cas suivants : 1° lorsque l'enfant est déjà en âge de raison et qu'il désire d'être baptisé, comme l'enseigne saint Thomas[1] Et remarquez que dans ce cas l'Eglise peut et doit séparer l'enfant baptisé de ses parents, comme le disent Castropalao, Laymann, les docteurs de Salamanque et Benoît XIV à l'endroit précité, n° 29, conformément au chapitre *de Judæis*, dist. 45. Mais lorsqu'il y a doute si l'enfant qui demande le baptême a, ou non, l'usage de sa raison, on doit le baptiser, pourvu qu'il ait atteint et dépassé sa septième année, mais non avant qu'il ait atteint cet âge, comme le dit Benoît XIV ; et, en attendant cette époque, on doit l'éloigner de ses parents et le garder dans un lieu sûr [2]. 2° On doit baptiser les enfants d'infidèles qui se trouvent en danger de mort. 3° Lorsque l'enfant n'est plus sous la surveillance paternelle, et qu'il n'y a pas à craindre qu'il y retombe. La même règle doit s'appliquer aux enfants qui sont dans un état de démence perpétuelle. ou qui ont été abandonnés ou exposés par leurs parents. 4° Si les parents sont devenus esclaves de chrétiens, ou si leurs enfants sont pris à la guerre. 5° Si au moins l'un des parents consent à laisser baptiser son enfant, quand même l'autre s'y opposerait positivement[3].

XXI. Mais on demande ici 1°, si, lorsque le père et la mère, tous deux infidèles, s'opposent l'un comme l'autre à ce que leur enfant soit baptisé, il est permis de le baptiser malgré eux.

1. 3. p., q. 68 a. 10. — 2. Cf. lib. VI, n. 128. — 3. N. 126-131.

On répond que cela n'est pas permis, comme l'a décidé la sacrée Congrégation, lorsque l'enfant doit rester en leur puissance, à cause du danger à peu près certain de la perversion future de cet enfant. Mais si, au contraire, l'enfant est retiré d'entre les mains de ses parents, on peut avec Scot, Frassen, Tournely, Estius, Pichler, Manstrio, Holzmann et autres (malgré l'opinion contraire de Gonet, de Concina, des docteurs de Salamanque, etc.), regarder comme suffisamment probable qu'il est permis de lui donner le baptême, par la raison que les parents ne peuvent avoir droit sur leurs enfants au préjudice de leur salut éternel; et puisqu'on peut enlever un enfant des mains de ses parents pour le soustraire à la mort corporelle, on doit à plus forte raison pouvoir l'en retirer pour le sauver de la mort spirituelle. Observons cependant, à l'égard des Juifs, que Jules II a défendu, pour de justes motifs, de baptiser leurs enfants contre leur volonté, avant que ces enfants aient acquis l'usage de la raison [1]

XXII. On demande, 2°, s'il est permis de vendre à des parents infidèles leurs propres enfants non encore baptisés (*a*). Hurtado nie qu'on le puisse licitement; mais l'opinion contraire, qui est la plus commune, est soutenue par Suarez, Laymann, Castropalao, Vasquez, Bonacina, Coninck, Filliuccius, etc., parce que cela est utile pour conserver la paix générale. Car si on n'usait de cette condescendance, on n'obtiendrait que bien difficilement des infidèles la restitution des prisonniers chrétiens, et l'Eglise est plus intéressée (*b*) à ce que les fidèles conservent la foi, qu'à ce que les infidèles l'embrassent [2].

1. Cf. lib. VI, n. 132. — 2. N. 153.

a). Le texte italien (Torino, 1860) porte : *I loro figli già battezzati*. C'est sans doute une faute de l'éditeur de Turin, ou du moins de l'imprimeur, puisque le numéro 133 de la *Théologie morale*, auquel l'auteur renvoie, porte, au contraire, *Filios non baptizatos*. D'ailleurs, s'il s'agissait ici d'enfants déjà baptisés, comment l'auteur pourrait-il donner ensuite pour raison de sa réponse, que *Alla chiesa più incombe, che i fedeli conservino la fede, che gli infedeli l'abbraccino?* Est-ce que des enfants même d'infidèles, quand ils sont une fois baptisés, ne doivent pas être comptés parmi les fidèles, aussi bien que les enfants baptisés de parents chrétiens? (*Note de l'éditeur.*)

b). Cette raison paraît faible, et pourrait prêter matière à controverse. Ce

XXIII. Il faut remarquer, 6°, qu'en règle générale, pour baptiser sous condition ceux qui ont déjà reçu le baptême, il faut que l'on puisse raisonnablement et prudemment douter de la validité du premier baptême, ou qu'il y ait sur le baptême lui-même un doute négatif ou positif [1], ainsi que je l'ai expliqué au chapitre Ier, n° 12. Observons cependant que, lorsqu'un témoin oculaire, même seul, affirme que le baptême a déjà été donné, on ne peut pas le réitérer, à moins qu'il n'y ait d'autres témoins qui affirment le contraire : tel est le sentiment commun que soutiennent Suarez, Laymann, Castropalao, Bonacina, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., avec le cardinal Lambertini. Observons de plus que l'on ne doit pas baptiser (même sous condition) les adultes qui, nés de parents chrétiens, ont été élevés parmi les fidèles, lors même qu'on ne peut avoir aucune preuve qu'ils aient reçu le baptême, ce qui se prouve par le chapitre *Veniens*, 3, *de Presb. non baptiz.*, où il est dit : « Et certes, s'il s'agit d'un individu né de parents chrétiens et qui s'est conservé dans la foi au milieu d'autres chrétiens comme lui, on est si fortement porté à présumer qu'il a été baptisé, que cette présomption doit passer pour certitude, tant que le contraire ne sera pas prouvé par des arguments péremptoires [2]. » Néanmoins Laymann et Busembaum ont raison de dire que

qui est certain, c'est qu'elle n'est pas encourageante pour les prêtres des pays catholiques qui se dévouent aux missions étrangères ; car ils pourraient se dire : Puisque l'Eglise trouve mieux son compte à ce que les catholiques conservent la vraie foi, qu'elle ne le trouve à ce que les infidèles l'embrassent, je m'expose à mal servir ses intérêts en allant prêcher l'Evangile à des infidèles qui refusent d'y croire, au lieu de travailler à conserver la foi parmi mes compatriotes qui y croient encore. C'est pourquoi il me semble que la meilleure raison à donner de cette conduite de l'Eglise, c'est le respect qu'elle porte, autant qu'elle le peut, au droit naturel des parents sur leurs enfants. Mais, du moment où ceux-ci sont baptisés, ce droit naturel des parents doit céder au droit surnaturel de l'Eglise. On n'a pas, sans doute, perdu le souvenir de l'affaire Mortara. (*Note de l'éditeur.*)

1. Cf. lib. VI, n. 134.

2. Et certe de illo qui natus de christianis parentibus, et inter christianos est fideliter conversatus, tam violenter præsumitur quod fuerit baptizatus, ut hæc præsumptio pro certitudine sit habenda, donec evidentissimis forsitan argumentis contrarium probaretur.

l'on doit baptiser sous condition même les adultes élevés parmi les fidèles, lorsqu'il se rencontre de telles conjonctures, qu'elles fassent présumer avec vraisemblance qu'ils n'ont pas été baptisés, parce que cette présomption fait qu'il y a un doute réel sur le fait du baptême prétendu. Ainsi l'a décidé la sacrée Congrégation, comme le rapporte le P Zaccaria [1], en déclarant à plusieurs reprises que l'on devait baptiser sous condition les personnes qui ne peuvent fournir aucune preuve de leur baptême, ni du mariage (*a*) de leurs parents [2].

XXIV Il faut remarquer, 7°, en ce qui concerne les enfants exposés (soit qu'ils aient été exposés avec ou sans écrit affirmant qu'ils ont reçu le baptême), qu'ils doivent être baptisés sous condition, toutes les fois qu'il n'est pas constant que le baptême leur a été administré, parce qu'on peut toujours en douter prudemment : ainsi pensent Noël-Alexandre, l'auteur de la *Théologie de Périgueux,* Concina, Roncaglia, Holzmann, Tournely, Henno, et autres, ainsi que le cardinal Lambertini, qui cite à l'appui de cette opinion le concile de Milan et la déclaration de la sacrée Congrégation, comme aussi le Rituel romain [3], où il est dit que les enfants exposés doivent être baptisés sous condition, s'il n'y a rien qui constate leur baptême [3].

XXV. Il faut remarquer, 8°, que les enfants baptisés par les accoucheuses ou par d'autres laïques, ne doivent être rebaptisés, que lorsqu'on a des raisons de soupçonner qu'il a été commis quelque erreur, comme le disent Suarez, Laymann, Bonacina, Concina, Holzmann, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., quoi qu'en disent quelques autres ; et c'est aussi ce qu'a déclaré la sacrée Congrégation [5]. Mais le baptême ne doit pas être réitéré lorsque le curé, après avoir examiné la

1. *Apud* Lacroix (voir lib. VI, p. 1, n. 310. — 2. Cf. lib. VI, n. 124. V. *Hic tamen*.

3. Infantes expositi, si de eorum baptismo non constat, sub conditione baptizentur. — Cf. lib. VI, n. 135.

5. Apud P. Zach., adnot. ad Lacroix, lib. VI, p. 1, n. 323.

a). Il n'est pas besoin de faire observer ici, comme ailleurs dans tout cet ouvrage, qu'il s'agit d'un mariage chrétien, le seul que l'Eglise reconnaisse pour vrai mariage parmi les chrétiens. (*Note de l'éditeur.*)

personne laïque qui a administré le baptême, la trouve suffisamment instruite, ainsi qu'il est dit dans le Catéchisme romain. Cependant on doit, dans ce cas, suppléer les cérémonies omises, comme le prescrit le Rituel romain. Lorsqu'on réitère le baptême d'un adulte, on ne doit pas l'obliger de se confesser, mais seulement lui recommander la contrition qu'il doit avoir de ses fautes [1].

XXVI. Il faut remarquer, 9°, que l'on ne doit pas rebaptiser ceux qui ont été déjà baptisés par des hérétiques, excepté lorsqu'on sait, ou qu'on peut raisonnablement présumer qu'ils ont manqué en quelque point à remplir les conditions exigées par l'Eglise catholique pour la validité du sacrement, ainsi que l'a déclaré la sacrée Congrégation [2] C'est ce qui a lieu particulièrement pour ceux qui ont été baptisés par des ministres luthériens ou calvinistes, comme l'ont observé Tournely, Gobat, Dicastillo, etc., parce que quelques-uns de ces ministres croient pouvoir se servir d'eau distillée. D'autres se mettent deux pour baptiser, l'un qui prononce la forme, et l'autre qui applique la matière ; d'autres versent l'eau sur les vêtements ; d'autres, et c'est le plus grand nombre, pèchent par l'intention [3].

XXVII. Il faut remarquer, 10°, que le ministre du sacrement se rend coupable, s'il ne baptise pas (sous condition, bien entendu) ceux à qui il doute raisonnablement qu'on ait donné le baptême. Mais lorsqu'il y a un témoin oculaire du baptême reçu, on ne peut plus le réitérer [4] D'un autre côté, il suffit de poser mentalement la condition, pourvu qu'il n'y ait pas de scandale à ne pas l'exprimer. Mais il est toujours plus sûr de l'exprimer, en disant : Si tu n'es pas baptisé, etc. Lorsqu'on rebaptise sous condition, il n'est pas besoin de parrain [5]

XXVIII. Quant aux dispositions requises pour recevoir le baptême, il faut 1° l'intention au moins habituelle chez les adultes (car chez les petits enfants et chez les insensés, l'Eglise, ainsi

1. Cf. lib. VI, n. 136. — 2. Apud P. Zach., ad Lacroix, lib. VI, p. 1, n. 323. — 3. Cf. lib. VI, n. 137. — 4. Cf. ibid., n. 137. — 5. Ibid., in fin. Resp. 2.

que nous l'avons dit, supplée cette intention) : par conséquent, le baptême est valide, lors même qu'on le reçoit, je ne dis pas par violence, mais par motif de crainte. Il l'est également, quoique donné à des personnes en état de démence ou de sommeil, mais qui l'ont demandé pendant qu'elles avaient l'usage de leur raison. 2° Il faut la connaissance des mystères de la religion, suivant ce qui est dit au chapitre IV, n° 3. 3° Il faut la douleur d'avoir péché ; mais ici l'attrition suffit même sans être accompagnée de la charité prédominante, comme l'enseignent d'un commun accord Gonet, Cano, Soto, Suarez, Valentia, les docteurs de Salamanque, et autres à la suite de saint Thomas[1], qui a dit : « Pour se mettre en état de recevoir la grâce dans le baptême, il faut préalablement avoir la foi ; mais il n'est pas indispensable d'avoir dès lors la charité, parce qu'il suffit de l'attrition, sans que la contrition soit requise comme condition préliminaire [2]

XXIX. Enfin, les cérémonies qui doivent être pratiquées dans le baptême sont : 1° l'eau consacrée, quand le baptême est solennel, ainsi qu'il a été dit au n° 8. On commettrait ensuite un péché grave, si, sans nécessité, on omettait dans le baptême l'onction du saint-chrême et de l'huile des catéchumènes, ou bien si on faisait l'onction avec du saint-chrême de l'année précédente, suivant le sentiment commun des docteurs, fondé sur le canon *Si quis de alio,* dist. 4, et sur le Rituel romain, où il est dit que si l'huile bénite vient à manquer, ou qu'on ne puisse pas s'en procurer d'autre, on devra mêler de l'huile d'olive ordinaire avec l'huile bénite, mais de manière à ce que celle-ci soit toujours en plus grande quantité. Ainsi donc, si, pour avoir de l'huile nouvelle consacrée, il fallait attendre pendant un temps considérable (par exemple, dix ou onze jours), on pourrait donner alors le baptême, sauf à suppléer plus tard l'onction : on peut même le faire sans qu'il y en ait encore une absolue nécessité, « attendu (comme le dit le Rituel en parlant

1. In IV, d. 6, q. 1, a. 3, ad 5. — 2. Ad hoc ut homo se præparet ad gratiam in baptismo, præexigitur fides, sed non caritas, quia sufficit attritio præcedens, etsi non contritio. — Cf. lib. VI, n. 139.

des petits enfants) les dangers presque sans nombre qui menacent la faiblesse de cet âge [1] » Mais lorsqu'il n'y a pas de nécessité ou quelque autre cause grave, et que l'on peut se procurer l'huile dans l'espace de temps dont nous avons parlé, on doit différer le baptême [2]

XXX. 2° Il faut que le baptême soit donné dans l'église, et ce serait par conséquent un péché grave de le donner dans une maison particulière. Il faut cependant faire exception, 1° lorsque l'enfant est fils d'un roi ou d'un prince, suivant ce qui a été dit au n° 18. 2° Si l'enfant ne peut être transporté à l'église sans exposer ses parents à l'infamie ou à quelque autre grave inconvénient. Dans ce cas, Gobat, Jourdain et Lacroix disent qu'il peut être baptisé dans la maison, et qu'il y peut même l'être solennellement. 3° Lorsqu'il y a un danger de mort imminent pour le petit enfant, par exemple, lorsque l'accouchement a été fort pénible, ou lorsque l'enfant est venu au monde sans pousser de cris, ou bien s'il est né dès le septième ou le huitième mois [3] ; mais, dans ce troisième cas, si l'enfant continue de vivre, on doit suppléer les cérémonies à l'église, comme le dit saint Thomas [4], conformément à ce qui est prescrit dans le chapitre Ier, *De sacram. non iter.*, et cela sous peine de faute grave, comme le disent Pignatelli, Lacroix et Aversa [5], contre Passer. Si l'on vient à découvrir que le baptême administré est nul, devra-t-on réitérer les cérémonies? La plupart des théologiens, comme Suarez, Bonacina, Busembaum, etc., disent qu'on ne le doit pas ; mais l'opinion contraire est soutenue par saint Antonin, Castropolao et les docteurs de Salamanque, etc. Ces deux opinions sont également fondées, et l'on doit, par conséquent, suivre de préférence la seconde comme plus sûre [6] Le Rituel avertit encore les curés de tâcher, autant que possible, qu'on ne donne pas aux enfants des noms ridicules, ou de fausses divinités, ou d'idolâtres, mais des noms de saints. Il

1 Dum propter ætatis imbecillitatem infinita pene pericula illis impendeant.

2. Cf. lib. VI, n. 141. — 3. Ibid., n. 142. — 4. 3, q. 73, a. 3, ad 1. — 5. Cf. lib. VI, n. 141. — 6. Ibid, à ces mots : *Ad* 6, *si baptismus.*

faut remarquer enfin que le registre des baptêmes fait pleine foi devant tous les tribunaux (*a*); c'est pourquoi le Rituel ordonne encore aux curés de prendre note du jour et de l'heure de la naissance, des pères et mères et des parrains. Ils doivent noter aussi si le baptême a été administré sous condition ou sans les cérémonies, et si l'enfant a été exposé [1], et l'endroit où il a été trouvé exposé. 3° Il faut enfin des parrains ; mais nous traiterons ce dernier sujet dans tout le paragraphe suivant.

§ III. — Des parrains et de leurs fonctions.

XXXI. Obligation des parrains. — XXXII. Qualités du parrain. — XXXIII. Dans quels cas les parrains et les baptisés contractent-ils un lien de parenté ? — XXXIV Si les parents, etc. — XXXV Si les parrains doivent être désignés. — XXXVI. Quel doit en être le sexe, etc. — XXXVII. Quels sont ceux à qui il est défendu de servir de parrain ? — XXXVIII. Quand y a-t-il péché de la part du curé en cette matière ?

XXXI. On appelle parrains ceux qui tiennent les enfants sur les fonts baptismaux, et qui les prennent sous leur protection. C'est pourquoi ils doivent, à défaut d'autres personnes, les instruire dans la science de la religion et des mœurs. Du reste, comme le dit saint Thomas [2], les parrains peuvent ordinairement présumer que leurs filleuls recevront de leurs propres parents l'instruction suffisante

XXXII. Les docteurs de Salamanque, Laymann, Sanchez, Navarre, etc., disent que, pour pouvoir être parrain, aucun âge n'est positivement déterminé ; mais Lacroix dit avec fondement qu'il faut au moins avoir atteint sa septième année. Il faut de plus, 1° avoir l'usage de sa raison ; 2° être baptisé ; 3° avoir l'intention de servir de parrain ; 4° tenir l'enfant pendant qu'il reçoit le baptême, soit en personne, soit par un fondé de procuration, ou le prendre des mains de celui qui lui administre le baptême. Pour cette formalité, l'attouchement moral ne suffit pas : il faut encore l'attouchement physique, suivant Sanchez,

1. Cf. lib. VI, n. 145. — 3. 3 p. q. 67, a. 8.
a). Ce n'est plus vrai en France.— 3. Cf. lib. VI, n. 147. (*Note de l'éditeur.*)

Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., et d'après la déclaration de la sacrée Congrégation [1]; 5° que le parrain soit désigné par les parents ou au moins par le curé, mais le curé ne peut pas (du moins licitement) changer le parrain désigné par les parents [2].

XXXIII. On demande, 1°, si le baptême privé fait contracter, soit à celui qui baptise, soit au parrain, une parenté spirituelle. Pour celui qui baptise, cela ne fait pas de difficulté; mais pour le parrain, la plupart des docteurs le nient, et leur sentiment est aussi le plus probable : c'est celui que soutiennent Sanchez, Castropalao, Bonacina, Tournely, les docteurs de Salamanque, etc., (contre Suarez, Laymann, etc.), et ils se fondent sur ce que, d'après le concile de Trente, session. 24, canon 2, *de ref.*, cet empêchement n'est contracté que par ceux qui relèvent l'enfant des fonts sacrés (*de sacro fonte suscipiant*), et que ces fonts n'ont été établis que pour le baptême solennel, et non pour le baptême privé [3]. On demande, 2°, si ce lien atteint celui qui sert de parrain dans un baptême administré sous condition. On répond à cela que, s'il ne s'élève sur le premier baptême qu'un doute négatif, il est incontestable que le parrain contracte alors cet empêchement de parenté, parce que, comme on n'a aucune raison de croire que le premier ait été valide, la présomption reste en faveur de la validité du second. Il en est autrement si le doute qui s'élève en faveur de la validité du premier est un doute positif, c'est-à-dire une raison de présumer qu'il a été valide. Ainsi pensent Sanchez, Diana et Renzi [4]. On demande, 3°, si on contracte l'empêchement en tenant par erreur sur les fonts du baptême un enfant à la place d'un autre que l'on croyait tenir : Sanchez, Tournely, etc., le nient, en s'appuyant sur le canon 2, *de cogn. spir.*, où il est dit que la femme qui, par erreur, tient l'enfant de son mari, *non privatur jure petendi debitum*. Mais Ponce, Castropalao et autres l'affirment avec plus de probabilité, pourvu que le parrain n'ait pas exprimé l'intention de ne pas tenir d'autre enfant que celui qu'il avait en vue ; et je réponds

1. Cf. lib. VI, n. 148. — 2. N. 146. — 3. N. 149. — 4. N. 151.

en conséquence, au texte objecté, que si la loi y lève la défense *petendi debitum*, c'est parce qu'il n'était pas juste de priver l'épouse de son droit, alors qu'elle n'avait aucune faute à se reprocher ; mais cette raison-là n'est nullement applicable au cas actuel[1] On demande 4°, pour le cas où quelqu'un tient un enfant au nom d'un autre, quel est celui des deux qui contracte l'empêchement de parenté. Quelques-uns prétendent que c'est le chargé de procuration, et c'est ainsi que pensent Soto, Concina et Toledo ; d'autres soutiennent que ce n'est ni le procureur, ni le parrain, et c'est ce qu'admettent Filliiucius, Sa, etc. ; mais l'opinion la plus commune et la mieux fondée est celle de Sanchez, de Castropalao, de Fagnan, de Navarre, de Tournely, de Lacroix et autres, ainsi que de Ponce (qui fait valoir à ce sujet une décision de la sacrée Congrégation) : cette opinion est que le parrain principal est le seul qui contracte l'empêchement de parenté spirituelle, parce que, d'après le concile de Trente, celui-là seul le contracte, qui a été désigné par les parents pour tenir l'enfant sur les fonts baptismaux. Peu importe d'ailleurs que le parrain soit absent, puisque, d'après la règle du droit, « on est censé faire par soi-même ce qu'on fait par les mains d'un autre[2]

XXXIV On demande, 5°, si les parents qui baptisent leurs propres enfants, ou qui les tiennent sur les fonts comme parrains, contractent par cette action un empêchement qui leur interdise de se demander mutuellement le devoir conjugal. Il est certain qu'ils ne contractent pas cet empêchement, lorsqu'ils baptisent dans un cas d'extrême nécessité, comme l'enseignent la plupart des docteurs, ainsi que saint Thomas[3]. Il est certain, 2°, que les parents qui baptisent eux-mêmes leurs enfants, sans qu'il y ait pour eux nécessité de le faire, commettent un péché grave[4]. Il est certain 3° que les parents qui les baptisent eux-mêmes par ignorance, ne contractent pas d'empêchement, comme le prouve

1. Lib. VI, n. 152.
2. Qui per alium facit, per se facere videtur, Cf. lib. VI, n. 153.
3. Suppl., q. 53, ad 1, ex c. *Ad limina*, c. 30, q. 1. — 4. Ex c. *De his*. 6, q. 1.

le chapitre 2. *De cogn. spir* La question se réduit donc à savoir si les parents contractent l'empêchement, lorsqu'ils baptisent eux-mêmes leurs enfants, sans y être contraints par la nécessité. Sanchez, la *Théologie de Périgueux*, Concina, etc., à la suite de saint Thomas [1], soutiennent l'affirmative, par la raison que la même loi qui établit l'empêchement de parenté spirituelle entre celui qui baptise et les parents de celui qui est baptisé, établit aussi le même empêchement à l'égard des parents qui, sans nécessité, baptisent eux-mêmes leurs enfants. Mais l'opinion de Suarez, de Ponce, de Concina, de Viva, des docteurs de Salamanque, etc., conforme à la Glose du chapitre II, au mot *Debitum*, qui nie que les parents contractent alors cet empêchement, est suffisamment probable, parce qu'une telle disposition n'est exprimée dans aucun texte de loi, et qu'on ne peut pas, comme tous en conviennent, encourir une peine qui n'est exprimée nulle part dans le droit, *in jure*. Tout au contraire, il est dit dans ce même texte, que de tels époux ne doivent pas être séparés, *non sunt separandi*, et ce même texte ajoute, qu'ils ne doivent se refuser le devoir ni l'un ni l'autre, *nec alter alteri debitum debet subtrahere*. En vain dirait-on que le texte parle de rendre le devoir, et non de le demander ; car si ni l'un ni l'autre n'avait le droit de le demander, ni l'un ni l'autre ne serait obligé de le rendre [2]

XXXV On demande, 6°, si les parrains ont besoin, pour contracter le lien de parenté, d'être désignés, et par qui ils doivent l'être : à cet égard, le concile de Trente, session 24, chapitre II, a établi « que si d'autres que les parrains désignés touchent le baptisé, ils ne contractent nullement la parenté spirituelle [3]. On demande à cette occasion 1°, si, lorsque l'enfant est tenu par plusieurs parrains, sans qu'aucun ait été désigné, tous ces parrains contractent à la fois. Quelques auteurs, tels que Lacroix, Gobat, Diana, etc., disent que, dans ce cas, aucun ne le con-

1. Suppl., q. 56, a. 1.
2. Cf. lib. VI, n. 158.
3. Si alii ultra designatos baptizatum tetigerit, cognationem spiritualem nullo pacto contrahent.

tracte. Pour moi, je crois devoir adopter l'opinion contraire, et dire avec Navarre, Laymann, Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Viva, etc., et conséquemment à une déclaration de la sacrée Congrégation, que tous ceux-là contractent l'empêchement, parce que, bien que le concile veuille que le curé baptise assisté des parrains désignés par les parents de l'enfant, il n'a pas pour cela annulé l'ancien droit exprimé dans le chapitre final, *de cogn. spir in* 6, qui déclare l'empêchement contracté par tous ceux qui touchent l'enfant. Voici ses expressions : « Si cependant il s'en trouve un plus grand nombre qui touchent l'enfant, ils contractent également par là l'empêchement de parenté spirituelle [1], » et cela a lieu, suivant Castropalao, Concina, les docteurs de Salamanque, etc., malgré l'opinion contraire de Lacroix, lors même que les parrains désignés sont présents. Mais si quelqu'un des parrains désignés a déjà touché l'enfant, les autres qui n'ont pas été désignés, ne contractent dès lors aucune parenté spirituelle, ainsi que l'a établi le concile. Si les parents ont désigné plus de deux parrains, et que tous aient touché l'enfant (en quoi le curé pécherait, grièvement s'il les admettait tous contre la prescription du concile), Suarez, Sanchez et Lacroix disent avec juste raison que dans ce cas, s'ils touchent successivement, ce sont les deux premiers seulement qui contractent l'empêchement ; mais s'ils touchent tous en même temps, l'opinion de Suarez est qu'alors aucun d'eux ne le contracte, tandis qu'au contraire tous le contractent, comme le soutiennent avec plus de raison Sanchez, Ponce, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., parce que le concile n'a abrogé le droit antique que pour le cas où l'enfant serait touché par d'autres que par les deux parrains désignés, mais non pour le cas où d'autres auraient été désignés que les deux premiers. A plus forte raison cela doit-il avoir lieu, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation, lorsque, parmi plusieurs parrains désignés, on ne sait quel est celui qui a touché le premier [2]

1. Si tamen plures accesserint, spiritualis cognatio inde contrahitur.
2. Cf. lib. VI, n. 154.

XXXVI. Il faut remarquer, 1°, que le concile a établi que l'un des deux parrains devait être du sexe masculin, et l'autre du sexe féminin ; ce serait par conséquent une faute de désigner pour parrains deux hommes ou deux femmes. Je pense même, avec Bonacina et autres (contre Sanchez et Lacroix), que ce serait un péché mortel, si les deux parrains étaient d'un sexe différent de celui de l'enfant, parce que ce serait multiplier les parentés contrairement à l'intention du concile, et, sur ce point, la matière est grave. Si l'on ne désigne qu'un seul parrain, il importe peu qu'il soit d'un sexe différent, comme le disent avec raison Suarez, Filliucius, Gobat et Aversa (contre Laymann) ; car le concile dit simplement : « soit un homme, soit une femme [1]. »

XXXVII. Remarquons, 2°, qu'on ne doit pas admettre pour parrains : 1° les religieux ni les religieuses, non plus que les réguliers d'un ordre quelconque, comme le déclare le Rituel romain (tit. *de patrinis, in baptismo*), où il est dit : « On ne doit pas admettre les moines, ni les religieuses ni les réguliers de quelque ordre que ce soit, qui ont renoncé au siècle [2], » c'est-à-dire qn'on ne doit pas les admettre à tenir un enfant comme parrains sur les fonts du baptême, mais non à baptiser eux-mêmes. 2° Il est défendu aux hérétiques, aux apostats et aux personnes infâmes de remplir ce même office ; par conséquent, ceux-là pèchent, qui demandent à des hérétiques d'être parrains de leurs enfants ; pour les catholiques, au contraire, ils peuvent tenir licitement au baptême les enfants des hérétiques, pourvu qu'ils le fassent sans approuver leur rite : ainsi pensent Laymann, Lacroix, Gobat [3], etc. 3° Il est défendu à un époux de servir de parrain à son épouse, et aux parents de servir de parrains à leurs enfants, hors le cas de nécessité. 4° Les parrains ne peuvent pas être plus de deux d'après le concile de Trente, qui a dit, session 24, chapitre II, *de Ref.*, qu'il n'y ait qu'un

1. Sive vir, sive mulier. — Cf. n 155.
2. Admitti non debent monachi, vel sanctimoniales, neque alii cujusvis ordinis regulares a sæculo segregati.
3. Cf. n. 156.

parrain, quel que soit son sexe, ou tout au plus deux, l'un d'un sexe, et l'autre de l'autre [1] Il n'est pas défendu à deux époux de tenir ensemble l'enfant d'un autre [2], comme l'enseignent le commun des docteurs, à la suite de saint Thomas, qui a dit : « Rien n'empêche que deux personnes mariées l'une à l'autre lèvent ensemble un enfant des fonts sacrés [3] »

XXXVIII. Remarquons 3° que le curé se rend coupable, s'il refuse les parrains désignés par les parents, ou s'il en admet d'autres que ceux qu'ils ont choisis; 2° s'il en admet plus de deux; 3° s'il baptise sans parrain [4] Cependant, pour le baptême privé, on peut se passer de parrains, d'après le sentiment commun; mais il est probable, du reste, qu'on peut aussi en prendre comme pour le baptême solennel [5].

TROISIÈME POINT

De la Confirmation

XXXIX. De sa matière éloignée. — XL. Si le chrême doit être béni et si les prêtres peuvent, etc. — XLI. De la matière prochaine, et si l'on doit considérer comme matière du sacrement l'imposition des mains que fait l'évêque, etc. — XLII. Si avec la main droitè ou avec un instrument, etc. — XLIII. De la forme. — XLIV. Du ministre. — XLV. Si un simple prêtre peut être ministre de ce sacrement. Si l'on peut donner la confirmation à un étranger. — XLVI. De l'obligation d'administrer la confirmation. — XLVII. De l'obligation de la recevoir. — XLVIII. Si celui qui prend les ordres, etc. — XLIX. Si l'on peut la donner aux insensés et aux enfants, etc. — L. Des cérémonies. — LI. Du parrain. — LII. Des autres cérémonies. — LIII. Des effets de la confirmation.

XXXIX. Il est de foi que la confirmation, ou le saint chrême, est un véritable sacrement, comme cela résulte du décret d'Eugène IV, dans son Instruction aux Armeniens, et du concile de Trente, session VII, chapitre 1er, et on le prouve encore par la

1. Sive vir, sive mulier, vel ad summum unus et una. — 2. Cf. lib. VI, n. 159. — 3. Nihil prohibet, quin vir, et uxor simul aliquem de sacro fonte levarent (*in* IV. dist. 42, q. 1, art., q. 1, ad 4). — 4. Cf. lib. VI, n. 154, à ces mots : *Sed notandum*. — 5. Ibid, n. 147.

tradition des saints Pères. Disons maintenant quelque chose de ce qu'il importe de savoir au sujet de la matière, de la forme, du ministre, de la nécessité et des cérémonies de ce sacrement; et 1° pour ce qui est de la *matière*, sa matière *éloignée*, c'est le chrême composé de baume et d'huile d'olive, que bénit l'évêque tout exprès pour ce sacrement, à la différence de l'huile dont on se sert pour le baptême et pour l'extrême-onction, suivant la distinction établie par Innocent III, au chapitre unique *Cum venisset, de sacr. unct.* Mais l'huile qui sert pour ces deux derniers sacrements, peut-elle également servir pour le premier? c'est ce que nient Suarez, Laymann et Henriquez; mais ce qu'affirment néanmoins comme probable Bellarmin, Castropalao, Bonacina et Barbosa. Il est incontestable que l'huile est nécessaire pour que le sacrement soit valide[1] Quant au baume, il est également certain qu'il est nécessaire de nécessité de précepte[2]; mais l'est-il pour la validité du sacrement? C'est ce que nient avec quelque probabilité Soto, Navarre, Juénin, le continuateur de Tournely, etc., en se fondant sur le chapitre *Pastoralis, de sacram. non iter.*, où Innocent III répondit à ceux qui lui demandaient si la confirmation pouvait être validement administrée avec de l'huile seule, qu'il ne fallait rien réitérer, mais suppléer avec soin ce qui avait été négligemment omis[3] Cependant l'opinion contraire est plus probable, et elle est soutenue par Bellarmin, Gonet, l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, Concina et autres, ainsi que par saint Thomas et le Catéchisme romain, n° 7, et elle est, de plus, confirmée premièrement par le chapitre *unic. de sacr. unct.*, où le Pape appelle ce sacrement *chrismation*, uniquement sans doute à cause du chrême, qui est un composé d'huile et de baume. La même chose est encore confirmée par le décret d'Eugène IV, approuvé dans le concile de Florence, où il a été déclaré que la matière de la confirmation était le

1. De necessitate sacramenti.
2. De necessitate præcepti.
3. Nihil esse iterandum, sed caute supplendum, quod incaute fuerit prætermissum.

chrême, composé d'huile et de baume[1] Habert objecte que ce décret n'est pas émané du concile, parce qu'il fut rendu après que le concile avait été déjà dissous par le départ des Grecs; l'auteur de la *Théologie de Périgueux* répond avec raison: 1° que les Grecs eux-mêmes avaient consenti à ce que le concile continuât ses travaux pour réunir à l'Eglise les Arméniens. 2° Que ce décret fut reçu dans toutes les églises catholiques. Mais la meilleure réponse à faire ici, c'est de dire que, lorsque le Pape enseigne les dogmes et parle comme docteur de l'Eglise, toutes les définitions qu'il donne sont infaillibles par elles-mêmes, ainsi que nous l'avons prouvé dans notre ouvrage. Quant au texte que l'on oppose, il faut répondre que le Pape dit précisément qu'il ne faut rien réitérer, parce que, comme l'observe le Glossateur, on ne peut dire d'une chose qu'elle est réitérée, que lorsqu'elle a été déjà faite[2] Du reste, la première opinion ne manque pas de fondement, comme on peut le voir par le décret de la sacrée Congrégation du concile, citée dans Ferrari. Et comme il est certain que la confirmation conférée sans baume est au moins douteuse, on doit, dans un cas semblable, réitérer le sacrement au moins sous condition. Au surplus, peu importe la contrée d'où le baume peut être tiré.

XL. Le saint chrême doit être béni par l'évêque de *nécessité de précepte ;* mais on demande si cela est exigé aussi de *nécessité de sacrement.* Concina, la *Théologie de Périgueux*, les docteurs de Salamanque, etc., avec saint Thomas, l'affirment, en se fondant sur le décret d'Eugène IV déjà cité, dans lequel il est dit que la matière du saint chrême est le chrême béni par l'évêque[3] Mais on peut considérer comme probable l'opinion qui le nie, et que soutiennent Cajetan, Gotti, Barbosa, Juénin, Tournely, etc., qui donnent pour raison que, de même que le Pape peut confier à un simple prêtre le pouvoir de confirmer (comme nous le dirons au n° 44), de même aussi il peut lui con-

1. Chrisma confectum ex oleo et balsamo.
2. Non dicitur iteratum quod prius actum non fuit.
3. Chrisma ab episcopo benedictum.

férer le pouvoir de bénir le chrême. Le décret d'Eugène IV ne prouve que la nécessité de précepte. Nous avons dit, *spéculativement parlant*, parce que, quant à la pratique, on doit, comme il s'agit ici de la validité du sacrement, suivre la première opinion[1]. Il y a ensuite obligation grave, fondée sur le canon *Litteris, de consecr.*, dist. 3, de ne pas se servir du chrême béni dans les années précédentes. Mais, pour ce qui est de ce précepte de l'Eglise, le Pape peut en accorder dispense, comme l'a accordé en fait le pape Benoît XIV, dans sa 10e constitution[2]; c'est pourquoi on ne doit douter nullement de la validité de la confirmation donnée avec le chrême de l'année précédente[3].

XLI. Pour la matière prochaine du saint chrême, il faut : 1° l'onction sur le front ; 2° que cette onction soit faite en forme de croix ; 3° qu'elle le soit par la main du ministre lui-même. Ces trois choses tiennent à l'essence du sacrement[4] ; mais comme il est dit dans le pontifical, qu'avant de faire l'onction, l'évêque doit dire une oraison les mains étendues vers ceux qui doivent être confirmés[5], beaucoup d'auteurs modernes, comme Bon de Merbes, Tournely, Genet, Habert, Juénin, Concina, Gotti, etc., prétendent que cette extension des mains importe à la validité du sacrement, à cause de ce qui est dit au chapitre VIII des *Actes des Apôtres*, que les apôtres imposaient les mains sur les nouveaux fidèles, et qu'alors ces fidèles recevaient le Saint-Esprit[6] Mais l'opinion la plus commune est pour la négative, que soutiennent en particulier Gonet, Suarez, Laymann, la *Théologie de Périgueux*, Frassen, Antoine, Holzmann, Viva, Lacroix, ainsi que le P. Berti, qui la défend fort au long[7], et c'est aussi la nôtre. Nous disons, en conséquence, que l'extension des mains que fait l'évêque en appliquant le saint chrême est suffisante pour la validité ; nous le prouvons par le décret d'Eugène IV, où il est dit que, l'usage

1. Cf. lib. VI, n. 163.
2. Vide in bullar, t. I, p. 28. — 3. Cf. lib. VI, Cit. n. 163. — 4. Ibid., n. 164.
5. Extensis manibus versus confirmandos.
6. Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.
7 Berti. *De theol. disc.*, lib. XXXII, c. IV, resp. ad. 1.

établi dans l'Eglise est de donner la confirmation à la place de l'imposition que faisaient les apôtres de leurs mains [1], et plus clairement encore par le chapitre Ier, § *Per frontis, de sacr. unct.*, où le Pape dit que « l'onction faite sur le front sert à désigner l'imposition des mains, autrement dite la confirmation[2] » Donc le Pape tient pour certain que l'imposition des mains se trouve suffisamment dans l'application même du saint chrême. Ensuite, le Pontifical ne dit pas « sur ceux qui doivent être confirmés, » comme il aurait dû le dire s'il avait voulu parler d'imposition de mains, de même qu'il dit, en parlant de l'ordination : « Tant le Pontife que les prêtres tiennent la main droite étendue sur ceux qui doivent être ordonnés [3] ; » mais il dit : *vers* ceux qui doivent être confirmés [4], » ce qui n'indique pas autre chose que la cérémonie ordinaire que l'Eglise prescrit à ses ministres lorsqu'ils récitent les oraisons ; car, étendre les mains, ce n'est pas autre chose que les ouvrir et les soulever en haut. On voit par là que l'opinion contraire est dénuée de tout fondement solide, te je dis, en conséquence, qu'on ne peut la conseiller que comme plus sûre ; d'autant plus que Benoît XIV, dans sa lettre encyclique déjà citée, a déclaré que l'opinion que nous professons peut être suivie dans la pratique ; car, en traitant la question qui nous occupe, il dit : « Il est permis à chacun de se ranger du côté qui lui plaira le plus[5] » : voulant dire par là, que l'on peut suivre l'opinion affirmative comme plus sûre, au point de vue de la validité du sacrement, mais que l'on peut suivre aussi la nôtre, parce qu'elle est moralement certaine ; autrement, puisqu'il s'agit de la matière d'un sacrement, il n'aurait pas dit qu'il est permis de suivre l'opinion négative, s'il ne l'avait pas crue moralement certaine. Du

1. Loco manus impositionis dari in ecclesia confirmationem.
2. Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quæ alio nomine confirmatio dicitur.
3. Tam pontifex quam sacerdotes, tenent manus dexteras extensus super illos.
4. Versus confirmandos. — 5. Unicuique licet sequi partem quæ magis ei placuerit (Litt. encycl. ad episc. rit. græci. I. mart. 1756).

reste, l'évêque qui voudrait la mettre en pratique, pourrait, comme dit Habert, distribuer ceux qui doivent être confirmés en diverses bandes, et réciter ensuite l'oraison sur chacune de ces classes[1].

XLII. L'évêque doit faire l'onction avec le pouce de la main droite, et par conséquent il commettrait un péché, s'il le faisait avec celui de la main gauche; et même, d'après l'opinion la plus commune, ce serait un péché grave. Cependant Escobar, Trullench, Nugnez, Dicastillo, Diana et Tamburrino pensent que ce ne serait qu'un péché véniel; et il faut convenir qu'on n'a aucune raison évidente de regarder cette matière comme grave : c'est pourquoi ces mêmes auteurs disent avec quelque raison, que l'évêque pourrait licitement faire l'onction avec la main gauche, s'il avait la droite infirme[2] Quant à l'opinion qu'ont émise quelques auteurs que le saint chrême pouvait être appliqué (comme peut l'être l'extrême-onction) au moyen d'un instrument, elle est justement rejetée par le commun des théologiens, parce qu'il y manquerait alors l'imposition des mains, qui est nécessaire pour ce sacrement, tandis qu'elle ne l'est pas pour l'extrême-onction. Quant à la quantité de saint chrême, il suffit de ce qu'il en faut pour tracer sur le front par ce moyen le signe de la croix; c'est ce que disent Suarez, Castropalao, Bonacina et les docteurs de Salamanque[3].

XLIII. 2° Au sujet de la forme, il y a quatre opinions différentes. 1° Les uns, voulant que la seule extension des mains que fait l'évêque avant de faire les onctions soit l'unique matière du sacrement, disent, en conséquence, que l'oraison qu'il récite alors en est aussi toute seule la forme. 2° D'autres, qui voudraient que tant la première imposition des mains que l'onction même en constituent partiellement la matière, disent, en conséquence, que la forme se compose tant de l'oraison mentionnée que des paroles que prononce l'évêque en faisait l'onction, savoir : *Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris*, etc. 3° D'autres prétendent que,

1. Cf. lib. VI, n. 164, au mot *Quæritur*. — 2. Ibib., n. 165. — 3. Ibid., n. 166.

quoique la matière se compose de deux parties de la façon qu'on vient de dire, la forme cependant est une, à savoir les paroles qui accompagnent l'onction. 4° D'autres enfin, qui, pensent (comme cela est vrai) que l'onction est la matière totale, puisqu'elle implique, ainsi que nous l'avons dit, l'imposition des mains, disent conséquemment que la forme totale consiste dans les paroles *Signo te*, etc., qui l'accompagnent. Ainsi pensent le commun des docteurs, avec saint Thomas [1], et le Catéchisme romain (*de Confirm.*, n. 12), où il est dit que l'autorité de l'Eglise catholique ne permet pas à l'auteur d'en douter le moins du monde [2] Eugène IV l'a de même déclaré, quand il a dit dans son décret : « La forme consiste dans ces mots: *Je vous marque du signe de la croix* [3], etc. Le Docteur angélique dit de plus pour explication, que l'expression *Signo te* signifie que celui qui reçoit la confirmation est marqué comme soldat de Jésus-Christ ; que cette autre, *confirmo*, indique qu'il reçoit la force nécessaire pour le combat; enfin, que les mots : *in nomine Patris*, etc., l'avertissent de qui provient cette force. Ainsi donc, ces trois formules : *Signo te*, *Confirmo te*, et *In nomine Patris*, etc., tiennent à l'essence du sacrement [4] La forme grecque, quoique autrement conçue, savoir, l'équivalent de cette locution : « Le sceau du don de l'Esprit-Saint [5], » est également valable, comme l'a déclaré Urbain VIII [6].

XLIV 3° Quant au ministre de la confirmation, il est certain que l'évêque seul est le ministre ordinaire de ce sacrement, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente, canon 3, session VII, par ces paroles : « Si quelqu'un dit que le ministre ordinaire de la sainte confirmation n'est pas l'évêque seul, mais tout simple prêtre, quel qu'il soit : qu'il soit anathème [7] » Mais il est éga-

1. In IV, d. 7, q. 1, a. 3.
2. Non patitur nos ea de re quidquam dubitare.
3. Forma autem est : Signo te signo crucis, etc. — Cf. lib. IV, n. 167.
4. Cf. lib. VI, n. 168, v. *Hinc not.*
5. Signaculum doni Spiritus Sancti. — 6. Cf. lib. IV, n. 169.
7. Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit.

lement certain que, par concession du pape, un simple prêtre peut en être aussi le ministre, comme la déclaré Benoît XIV, dans sa constitution *Eo quamvis* du 24 mai 1745. C'est ce qui, anciennement, a été pratiqué par Eugène IV et par saint Grégoire le Grand[1]. Quant à la question de savoir si les évêques peuvent aussi déléguer à de simples prêtres le pouvoir de donner la confirmation, le même pape Benoît XIV dit, dans son ouvrage *de Synodo*[2], que c'est là une question très-controversée, où l'on trouve des raisons plausibles de part et d'autre; mais il finit par conclure, non sans raison, que cette faculté est aujourd'hui réservée au souverain-pontife, tant d'après la coutume, que d'après une déclaration de Nicolas Ier. Et quoique la fonction de confirmer soit un des attributs de l'ordre épiscopal, dont la valeur ne dépend point de la volonté arbitraire du souverain-pontife, néanmoins l'action de déléguer l'exercice de cette fonction appartient non à la puissance d'ordre, mais à la puissance de juridiction, et cette juridiction peut être limitée par le pape, comme elle l'est, en effet, pour les évêques quant à la faculté d'accorder des dispenses dans les cinq vœux, que le Saint-Siége apostolique se réserve à lui-même.

XLV. Il faut remarquer ici : 1° que l'évêque qui confirmerait ailleurs que dans son diocèse d'autres sujets que ses diocésains, pécherait grièvement et encourrait la suspense de ses fonctions pontificales ; et il l'encourrait encore, quand même ceux qu'il y confirmerait seraient ses propres diocésains, ainsi que l'a déclaré la sacrée Congrégation interprète du concile de Trente, session VI, chapitre V. Mais si c'était dans son propre diocèse même qu'il donnerait la confirmation à d'autres qu'à ses diocesains, encore qu'un tel acte serait illicite en lui-même, on pourrait toutefois présumer en ce cas (d'après l'usage communément reçu) le consentement interprétatif des autres, à moins que quelqu'un d'entre eux n'eût manifesté une volonté contraire. Ainsi pensent Castropalao, Laymann, Sa, Lacroix, etc. A plus forte raison doit-on le présumer, lorsque

1. Cf. lib, VI, n. 170. — 2. *De syn. diœc.*, lib. VII, c. VIII, ex. n. 3.

le sujet à confirmer est un ordinand qui porte avec lui le dimissoire que lui a accordé son propre évêque, parce qu'on présume alors le consentement actuel de celui-ci même, comme le disent les théologiens précités, d'accord avec tous les autres en général [1].

XLVI. Il faut remarquer, 2°, que l'évêque commet un péché grave (d'après le sentiment commun), lorsqu'il diffère longtemps de donner la confirmation à ses diocésains, comme serait par exemple, l'espace de huit ou dix ans; ainsi pensent Lacroix et Dicastillo. L'évêque doit, par conséquent, faire des tournées fréquentes, au moins dans les principales localités de son diocèse, à moins que cela ne lui soit moralement impossible et il doit le faire à ses frais, s'il n'en est déchargé par l'usage contraire; c'est ce que disent Castropalao et les docteurs de Salamanque. Bonacina dit de plus que l'évêque est encore obligé de donner la confirmation aux moribonds qui lui en font la demande; mais Lugo, Escobar, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc., pensent avec probabilité qu'il n'y est pas obligé, tant à cause du grand dérangement que cela lui causerait, qu'à cause de l'usage contraire qui existe [2].

XLVII. 4° En ce qui concerne la nécessité de ce sacrement, les uns disent que chacun est obligé de recevoir la confirmation, parce que si on ne le faisait, on se ferait un grave tort à soi-même, en se privant de la force que donne ce sacrement contre les tentations : c'est ce qu'enseignent saint Bonaventure, saint Antonin, Bon de Merbes, Tournely, Concina, Habert, etc. Mais l'opinion qui nie la gravité de cette obligation est beaucoup plus commune, et c'est celle que soutiennent Soto, Navarre, Suarez; Laymann, Frassen, Wigandt, Castropalao, Anaclet, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., par la raison qu'il n'est pas certain qu'il y ait à ce sujet un précepte grave quelconque, soit naturel, soit positif. Telle était aussi l'opinion de Soto, qui, en parlant de l'extrême-onction et de la confirma-

1. Cf. lib. VI, n. 172. — 2. Ibid., n. 175.

tion [1], a dit que « ni l'un ni l'autre n'est absolument nécessaire, et qu'il n'existe aucun précepte qui oblige de recevoir soit celui-ci, soit celui-là. » C'est aussi ce que disait saint Thomas [2], en affirmant que la confirmation est nécessaire, non pas précisément pour le salut, mais pour la perfection du salut ; et, dans un autre endroit [3], il déclare expressément qu'il serait dangereux de mourir sans avoir reçu ce sacrement, « non, ajoute-t-il, qu'on serait damné pour cela (à moins qu'il n'y eût mépris), mais parce que l'affaire du salut en souffrirait un détriment [4]. » Enfin, c'est aussi la doctrine du Catéchisme romain, § 17, où il est dit, que l'Eglise désire, *optat*, que tous les fidèles baptisés reçoivent la confirmation : or, le désir de l'Eglise n'est certainement pas la même chose qu'un précepte. Tous cependant s'accordent à dire que l'on commettrait un péché grave, 1° si, croyant fermement qu'à défaut de ce sacrement, on courrait grand danger de perdre la grâce divine, on négligeait néanmoins de le recevoir ; 2° si la négligence que l'on apporterait en ce point causait un grand scandale à raison des circonstances du moment; 3° si on le négligeait par mépris ; mais ce ne serait pas le négliger par mépris que de manquer par paresse à le recevoir, comme le prétendent Habert et Concina. Négliger par mépris de le recevoir, ce serait s'en dispenser à cause du peu de cas qu'on en ferait, comme le disent Suarez, Laymann, Concina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., conformément à ce qu'a dit saint Thomas dans un cas semblable, rapporté par nous au chapitre III, n° 54 [5]. Mais je dois avertir le lecteur que, depuis que j'ai écrit ces lignes, voilà que je trouve dans le bullaire de Benoît XIV, d'heureuse mémoire, la bulle *Etsi pastoralis*, etc. (tom. Ier, *in ordine* 57, § 3, n° 4), qu'il y est déclaré, que ceux qui reçoivent la confirmation de la main d'un prêtre grec ne

1. Neutrum est simpliciter necessarium, nec est præceptum de isto vel de illo recipiendo.

2. In IV, d. 17, q. 1, n. 11. — 3. 3, q. 72, a. 8, ad 3.

4. Non quia damnaretur (nisi forte propter contemptum), sed quia detrimentum salutis pateretur.

5. Cf. lib. VI, n. 181 et 182.

sont pas censés l'avoir reçue, et qu'en conséquence, ajoute le pontife, les évêques doivent avertir ces personnes, qu'elles commettront une faute grave, si elles refusent ou si elles négligent de la recevoir de la main des évêques, lorsqu'elles en auront la faculté. Voici les expressions dont il se sert : « Les ordinaires des lieux doivent les avertir qu'ils se rendraient coupables d'un grand péché, si, pouvant recevoir la confirmation, ils refusaient ou négligeaient de la recevoir [1] » De là, il résulte que la seconde opinion exposée ci-dessus, et d'après laquelle il n'y aurait pas obligation grave de la recevoir, a cessé maintenant d'être probable.

XLVIII. Bonacina, Tolet, Renzi, etc., disent que l'on commet un péché grave, lorsqu'on reçoit la première tonsure sans avoir auparavant reçu la confirmation, à cause du concile de Trente, session XXIII, chapitre IV, où il est dit : « Que personne ne reçoive la première tonsure et n'entre ainsi dans le clergé, sans avoir auparavant reçu le sacrement de confirmation [2]. » Renzi rapporte de plus une déclaration de la sacrée Congrégation, où il est dit, que celui qui a été tonsuré avant de recevoir le chrême, étant promu irrégulièrement, ne peut pas prendre les autres ordres, ni être mis en possession d'aucun bénéfice sans une dispense du pape. Mais cette opinion est communément rejetée par Soto, Castropalao, Azor, Escobar, Valentia, les docteurs de Salamanque et Cabassut, outre Navarre, Suarez, Coninch, Victoria, etc., qui disent la même chose des ordres. Ils répondent à l'objection tirée du concile, que les préceptes mis simplement au mode impératif n'impliquent pas par eux-mêmes une obligation grave, à moins qu'il ne s'y joigne d'autres circonstances, comme le disent Cajetan, Navarre, Sa, Sayer [3], etc., et comme nous l'avons expliqué plus haut, chapitre II, n° 15. Du reste, il suffit qu'il soit probable qu'on a reçu la confirma-

1. Monendi sunt ab ordinariis locorum, eos gravis peccati reatu teneri, si, cum possunt, ad confirmationem accedere renuunt, ac negligunt.

2. Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint.

3. Cf. lib. 183.

tion pour être dispensé de recevoir ce sacrement, comme l'a déclaré, au rapport de Benoît XIV, le concile des Maronites assemblé par ordre de Grégoire XIII.

XLIX. Plusieurs auteurs, tels que Bonacina, Escobar, Holzmann, les docteurs de Salamanque [2], etc., disent qu'il n'y a pas de péché à administrer la confirmation aux petits enfants, parce que cela était permis par l'usage antique, et que c'est ainsi que le pratiquent encore aujourd'hui les Grecs, et qu'en Espagne, comme l'atteste Vivaldo, on est dans l'usage de l'administrer aux enfants de deux ou trois ans. Mais on ne peut plus dire cela aujourd'hui, que Benoît XIV, dans sa constitution 129, *Eo quamvis*, § 16, de l'année 1745 (voyez au tome Ier de son bullaire), a déclaré qu'il n'est pas permis maintenant de donner la confirmation à quelqu'un qui n'aurait pas atteint l'âge de raison. Voici le sens de ses paroles : « Néanmoins, l'Eglise romaine ayant tout à fait aboli un tel usage, les souverains-pontifes ont fort prudemment établi par leurs décrets qu'on ne devra plus conférer le sacrement de confirmation à ceux qui ont été d'abord régénérés dans l'eau du baptême, qu'à un âge où les fidèles puissent comprendre qu'il y a entre le baptême et la confirmation la même différence, que celle qui existe dans la vie naturelle entre la génération et le développement des forces corporelles [4]. » Et cependant, plusieurs années depuis lors, ce même pape Benoît XIV a dit, dans son ouvrage *de Synodo* [5], publié après son élévation à la papauté, que, quoique le Catéchisme déclare qu'il ne serait pas convenable d'administrer la confirmation avant l'âge de sept ans, il ne défend pas pourtant de la donner aux petits enfants en certaines circonstances; et il ajoute que, par cette considération, Silvius, Suarez, Silvestre,

1. Benedict XIV, *de Synod.*, lib. VII, c. IX, n. 52.
2. Cf. lib. VI, n. 178.
3. Nihilominus, abrogato prorsus a romana Ecclesia hujusmodi more, consultissimis pontificum decretis cautum est ut renatis fonte baptismatis conferretur sacramentum confirmationis in ea solum ætate, in qua fideles intelligerent, tantum inter se differre baptismum et confirmationem, quantum in naturali vita distat generatio ab incremento.
4. Bened. XIV, *de Synod.*, lib. VII, c. X, n. 5.

Roncaglia, Juénin, Gotti et plusieurs autres affirment que, même dans l'état de la discipline actuelle, on peut donner le saint chrême aux enfants qui n'ont pas encore sept ans, lorsqu'on a un juste motif pour le faire, comme, par exemple, si l'évêque devait rester pendant longtemps absent de son diocèse, ou si l'enfant se trouvait en danger de mort, ou pour quelque autre motif. A l'égard de ceux qui sont dans un état de démence continuelle, Benoît XIV dit, à l'endroit précité, qu'on peut, sans aucun scrupule, leur administrer la confirmation.

L. 5° Enfin, en ce qui concerne les cérémonies de ce sacrement, il faut, 1°, les *habits* sacrés, c'est-à-dire (suivant la prescription du Pontifical) l'amict par-dessus le rochet ou par-dessus la cotte, si l'évêque est religieux, et de plus l'étole et la chape blanche. L'évêque commettrait un péché grave, s'il administrait la confirmation sans aucun de ces ornements, mais non pas s'il avait omis d'en prendre seulement quelqu'un, comme le disent Sporer, Renzi, Tamburrino et Diana. Il faut de plus la crosse et la mitre; mais, quant à la crosse, il suffit qu'elle soit mise en vue dans quelque endroit, ou qu'elle soit portée par un clerc, comme le représente la figure tracée dans le Pontifical. Quant à la mitre, la sacrée Congrégation ayant déclaré qu'il suffit que l'évêque porte l'étole pour donner la confirmation, il n'est pas nécessaire qu'il ait la mitre sur la tête[1]. 2° Il faut encore le *cierge,* et que l'évêque donne le *soufflet* au confirmé après avoir prononcé la forme ; mais l'omission de ces deux dernières conditions ne constitue qu'un péché véniel[2]. 3° Il faut que la confirmation soit donnée dans l'église; mais il n'y a pas à cela une obligation grave, d'après la plupart des docteurs (contrairement à l'opinion de Nugnez). Et même Suarez, Bonacica, Barbosa, Sa, Henriquez[3], etc., exemptent de toute faute l'évêque qui administre la confirmation dans un lieu décent, autre que l'église. Néanmoins, si l'évêque le faisait sans aucun motif, je ne pense pas qu'il puisse être excusé

1. Cf. lib. IV, n. 184. — 2. Ibid., à ces mots : *Not.* II.
3. Barbosa, *de Pot. episc.*, 2. p., all. 3, n. 13, et Salm., tr. 3., c. IV, n. 32.

de péché véniel, tant à cause de l'usage qui veut que ce sacrement soit donné dans une église, comme en conviennent Bonacina et Barbosa eux-mêmes, qu'à cause de ce qui est dit dans le Pontifical : « Que ce sacrement peut être conféré avec moins de solennité en quelque jour, à quelque heure et en quelque lieu que ce soit, à la volonté de l'évêque, s'il a pour le faire quelque raison[1] » Le Pontifical dit, il est vrai, *ad arbitrium* « à la volonté de l'évêque, » mais en ajoutant *ex causa* « s'il a pour le faire quelque raison. » Cependant l'évêque peut toujours confirmer dans son oratoire particulier, comme le dit à bon droit Castropalao[2]. Il faut que, tant celui qui confirme que celui qui est confirmé, soient à jeun, aux termes du chapitre *Jejuni, de consecrat.*, dist. 5, et du Pontifical, qui porte : « Que ceux qui ont à être confirmés devraient être à jeun[3] » Mais le commun des docteurs s'accordent à dire que cette prescription a été admise dans le sens d'un simple conseil, et non d'un précepte rigoureux ; aussi l'usage est-il d'administrer ce sacrement, même après le dîner. Ainsi pensent Laymann, Castropalao, Concina, les docteurs de Salamanque, Cabassut, Lacroix, etc. De même l'usage permet aujourd'hui de l'administrer en quelque jour que ce soit, de fête ou de férie, comme le disent Suarez, Grenade, Busembaum, les docteurs de Salamanque et Lacroix[4].

LI. Il faut 5° un parrain qui soit désigné par les parents de l'enfant, ou, à leur défaut, par l'évêque ; et cela incontestablement sous peine de faute grave, toutes les fois qu'il est possible d'en avoir un ; mais, lorsque cela n'est pas possible, il est permis, d'après Holzmann, Gobat et Hillsunc, de confirmer sans parrain. Quant à ce parrain, 1° il ne doit y en avoir qu'un seul, suivant l'opinion de Castropalao, Bonacina, Reb., les docteurs de Salamanque et Busembaum (contre Toledo, qui en admet

1. Hoc sacramentum potest conferri minus solemniter quocumque die, hora et loco, ex causa, ad arbitrium episcopi.
2. Cf. lib. VI, n. 184, à cet endroit : *Not.* 3.
3. Confirmandi deberent esse jejuni.
4. Cf. n. 184, *not.* 4.

deux), conformément à ce qui a été prescrit par le canon final. *de cogn. spir* Il est vrai que ce canon prescrit la chose pour la confirmation comme pour le baptême, et que le concile de Trente admet pour le baptême deux parrains; mais, puisque le concile n'a pas permis qu'on en prît deux pour la confirmation, l'ancien droit conserve toute sa vigueur pour ce dernier sacrement. 2° Le parrain doit avoir reçu lui-même la confirmation, ainsi qu'il est prescrit au chapitre *In baptismate*, CII, dist. 4, où il est dit que : « Soit au baptême, soit à la confirmation, on ne peut en prendre un autre pour filleul, si l'on n'est pas soi-même baptisé ou confirmé[1]; » et dans le Pontifical où il est dit : « Personne, à moins d'être confirmé, ne peut être parrain dans la confirmation[2] ; » et cela sous peine de péché grave, attendu que la matière dont il s'agit ici est grave, comme le dit très-bien le P Concina, avec le commun des auteurs[3] Mais s'il est arrivé qu'une personne non confirmée ait été admise pour parrain, Soto, Navarre, Sa et autres disent que cette personne contracte tout de même le lien de parenté, parce que, d'après eux, les mots *Non potest*, du texte précité, ne signifient pas que l'acte soit nul, mais seulement qu'il est défendu de le faire; et cette opinion est justement appelée probable par les docteurs de Salamanque et par Lacroix. Mais il est plus probable encore que le contraire existe, comme le disent, d'accord avec la Glose sur ce texte, Suarez, Toledo, Sanchez, Bonacina, Renzi, et beaucoup d'autres. Renzi allègue de plus en preuve une déclaration de la sacrée Congrégation du concile ; et, comme le prouve Sanchez, les mots *non potest* rendent, dans ce cas, l'acte tout à fait nul[4] 3° Le parrain, pour la confirmation, ne doit pas être le même que celui qui a servi pour le baptême, d'après l'opinion commune. Lacroix, Silvestre et le concile de Cologne exceptent cependant le cas où il y aurait quelque motif d'agir différemment. 4° Dans la confirmation, le parrain doit, confor-

1. In baptismate, vel chrismate, non potest alium suscipere in filium, qui non est baptizatus, vel confirmatus.

2. Nullus qui non sit confirmatus, potest esse in confirmatione patrinus. — Cf. lib. VI, n. 185. — 3. Ibid., n. 186. — 4. Ibid., dub. 1.

mément au rite réglé par le Pontifical, être du même sexe que le sujet à confirmer. 5° Le parrain ne doit pas être un moine, disent, avec le commun des auteurs, Sanchez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., en s'appuyant sur le canon *Monachi*, 104, *de consecr.*, dist. 4, où il est dit : « Que les moines ne se donnent ni compères, ni commères [1]. » Castropalao, Barbosa, Gobat, Sporer, etc., font une exception pour le cas où celui qui reçoit la confirmation serait aussi un religieux. Suarez, Dicastillo, etc., en exceptent aussi le religieux qui ferait partie d'un ordre mendiant ; mais cette opinion est combattue avec raison par le P. Concina ; car, ainsi qu'il a été dit au n° 37, le Rituel défend à tout régulier de faire l'office de parrain. Il est vrai qu'il n'est question là que du baptême ; mais il y a la même raison pour la confirmation, et, comme nous l'avons dit au chapitre II, n° 78, lorsqu'il y a analogie, on peut très-bien étendre la loi d'un cas à un autre, toutes les fois que l'analogie est si grande que, si on n'étendait pas la loi d'un cas à l'autre, on pourrait accuser le législateur d'injustice ou d'un manque de sagesse. Quant à la manière de présenter un enfant à la confirmation, le Pontifical dit que celui qui va être confirmé, doit mettre son pied sur le pied droit de son parrain ; mais le P Concina dit avec raison que, d'après la coutume aujourd'hui établie et approuvée par la sacrée Congrégation des Rites dans son décret du 29 septembre 1749, il suffit que le parrain pose sa main droite sur l'épaule droite de celui qui reçoit la confirmation [2].

LII. 6° Le Rituel ordonne qu'après l'onction, on entoure le front du confirmé avec une bandelette de lin ; mais aujourd'hui dans nos pays, cette cérémonie est encore tombée en désuétude, puisque, aussitôt après avoir fait l'onction, on frotte le front au confirmé, et puis on le congédie. 7° Le curé doit inscrire

1. Monachi sibi compatres commatresque non faciant.

2. Cf. lib. VI, n. 187.

a). Comme le porte la *Théologie morale* du cardinal Gousset (t. II, p. 84), « aujourd'hui on omet cette cérémonie (des parrains), dans un grand nombre de diocèses. » (*Note de l'éditeur.*)

sur le registre le nom du confirmé et celui du parrain, tant à cause de la parenté contractée, que pour que le confirmé puisse être admis à recevoir les ordres. Barbosa et d'autres disent que l'on peut changer de nom dans la confirmation. A la fin, l'évêque donne la bénédiction à tous les confirmés, et c'est pourquoi, pendant la cérémonie, on les avertit de ne pas se retirer avant qu'ils aient reçu cette bénédiction; mais Tamburino dit avec raison que cet avertissement n'est pas obligatoire, et qu'en fait (comme dit Lacroix) l'usage est que les confirmés se retirent après avoir reçu le sacrement, sans que les évêques les obligent à rester [1]

LII. Les effets de ce sacrement sont de trois sortes: 1° le caractère, 2° la grâce, c'est-à-dire la force spéciale que l'on reçoit pour combattre contre les ennemis de la foi; 3° le lien de parenté spirituelle qui se forme entre le confirmé et le parrain qui l'a assisté [2].

1. Cf. lib. VI, n. 188. — 2. N. 169.

CHAPITRE XV

REMARQUES SUR LE SACREMENT DE L'EUCHARISTIE.

PREMIER POINT

De l'essence de l'Eucharistie.

I. En quoi consiste l'essence de l'Eucharistie et sa raison spécifique ; et d'où résulte son unité? — II. Si l'Eucharistie est nécessaire, et de nécessité de moyen ? — III. Si la consécration sous une seule espèce est nulle et illicite? il n'est pas permis de consacrer une espèce sans l'autre. — IV. Cas excepté. — V. Effets de l'Eucharistie. — VI. Si, tant que durent les espèces, etc. — VII. Si celui qui communie a un péché véniel, etc., le reste été traité dans l'*Examen des ordinands*, n. 97.

I. L'eucharistie se définit : « Le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, divinement institué pour la réfaction spirituelle de l'âme[1]. » On agite dans les écoles plusieurs questions sur l'essence de l'eucharistie ; nous en avons déjà parlé longuement dans notre ouvrage ; c'est pourquoi nous nous bornerons ici à les indiquer. La première est de savoir en quoi consiste l'essence de l'eucharistie. Les uns disent qu'elle consiste *in recto* dans les espèces du pain et du vin, et que la personne de Jésus-Christ n'appartient au sacrement qu'*in obliquo*, comme ne lui étant qu'extrinséquement corrélatif ; d'autres disent que le sacrement consiste *in recto*, c'est-à-dire essentiellement, tant dans les espèces du pain et du vin, que dans le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ces deux opinions sont également probables ; voyez les raisons que nous avons apportées à l'appui de chacune d'elles[2]. La deuxième question est celle de savoir si *la raison spécifique* de ce sacrement peut

1. Est sacramentum corporis et sanguinis Christi sub speciebus panis et vini ad spiritualem animæ refectionem divinitus institutum.— 2. Vid. lib. VI, n. 189.

consister tout entière dans une seule espèce, soit celle du pain, soit celle du vin. Quelques auteurs le pensent ainsi ; mais il est plus probable que les deux espèces sont nécessaires, parce que (à considérer la chose en elle-même) une seule espèce ne peut pas représenter un repas complet qui consiste dans le boire aussi bien que dans les aliments[1] La troisième question est celle de savoir d'où résulte *l'unité numérique de l'eucharistie.* Les uns disent qu'elle résulte de l'unité du corps de Jésus-Christ; mais d'autres soutiennent avec plus de probabilité qu'elle résulte de l'union morale qu'ont entre elles les espèces consacrées, lorsqu'elles sont offertes ou reçues *per modum unius*, c'est-à-dire comme ne faisant qu'un seul et même repas[2] ; au lieu que, si elles sont offertes sur différents autels, ou reçues par plusieurs personnes, elle constituent autant de sacrements distincts[3].

II. La quatrième question consiste à savoir si l'eucharistie est nécessaire au salut de nécessité de *moyen,* ou de nécessité de *précepte.* Il est incontestable qu'elle est de nécessité de précepte non-seulement ecclésiastique, mais encore divin, comme on le voit dans saint Luc (chap. XXII), par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi[4] » D'un autre côté, tous les auteurs s'accordent également à dire que l'eucharistie n'est pas de nécessité de moyen quant à la réception réelle de ce sacrement; il n'y a donc de doute que pour savoir si elle est de nécessité de moyen au moins *in voto*, c'est-à-dire quant au désir de la recevoir. Saint Bonaventure, Suarez, Cajetan, etc., le nient, parce que, disent-ils, ce sacrement n'a pas été institué pour conférer la première grâce. Mais saint Thomas[5], Soto, Concina, les docteurs de Salamanque, etc., l'affirment avec plus de probabilité, tant à cause du texte de saint Jean: « Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous[6], » que parce que l'eucharistie est le

1. Cf. lib.VI, n. 191.— 2. Cf. lib.VI, n. 191, q. 2.— 3. Ibid., au mot *Quoad.*
4. Hoc facite in meam commemorationem (*Luc,* XXII, 19).
5. 3, q. 79, a. 1, ad 1m.
6. Nisi manducaveritis carnem filii hominis... non habebitis vitam in vobis.

complément de tous les sacrements; ce qui a fait dire au Docteur angélique que personne n'a la grâce attachée à ce sacrement, avant de l'avoir reçu, que par le vœu qu'on forme soi-même de le recevoir, comme l'ont les adultes, quand ils reçoivent le baptême ou le sacrement de pénitence, ou bien par le vœu qu'en forme l'Eglise, comme l'ont les petits enfants [1] Ensuite, nous ne devons pas douter que la réception de l'eucharistie, ou en réalité, ou au moins en désir, soit nécessaire pour conserver en nous la vie spirituelle, ainsi que l'enseignent Soto, Gonzalez, et les docteurs de Salamanque, avec le même saint Thomas [2]; parce que, de même qu'il est impossible d'entretenir la vie du corps sans quelque nourriture matérielle, ainsi la nourriture spirituelle est nécessaire pour entretenir la vie de l'âme. De là vient que Lugo, Soto, Valentia, Filliucius, les docteurs de Salamanque, etc., disent d'un commun accord que, quoique le précepte n'impose d'autre obligation que de communier une fois l'année, on peut néanmoins être obligé dans certains cas de communier plus d'une fois, à savoir, quand on en sent le besoin pour se conserver dans la grâce de Dieu [3].

III. La matière de l'euchartitie consiste tant dans le pain que dans le vin, et il ne peut jamais être permis, pour quelque cause que ce soit, de consacrer une espèce sans l'autre, comme on le prouve par le canon *Conferimus*, dist. 2, *de consecr.*, et par le concile de Trente, session XXII, chapitre Ier, où il est dit que Jésus-Christ ordonna aux apôtres de ne jamais offrir le sacrifice de son corps autrement que sous les deux espèces. Aussi ce précepte est-il, sans aucun doute, non pas seulement ecclésiastique, mais divin, comme l'enseigne le sentiment commun [4] Nous dirons même que le pape ne peut pas dispenser de cette obligation [5], car il est fort probable que les espèces qui constituent le sacrement ne peuvent être consacrées que dans la célébration du sacrifice, et le sacrifice exige (suivant la vraie

1. Cf. lib. VI, n. 192. — 2. 3, q. 80 n. 11, a 1 2.— 3. Cf. lib. VI. n. 193 et 295. — 4. Ibid., n. 196. — 5. Cf. lib. VI, n. 196, dub. 2.

doctrine) la consécration des deux espèces, parce que si l'on omettait de consacrer le vin, on n'indiquerait pas l'effusion du sang, et par conséquent on ne représenterait pas suffisamment le sacrifice de la croix en mémoire duquel le Sauveur nous a laissé le sacrement de l'autel, comme parle le concile de Trente, session XXII, chapitre XXI[2]. Et ce n'est pas une opinion improbable que celle du cardinal de Lugo, quoique contredite par d'autres, mais du reste la plus commune, que si le prêtre avait l'intention de ne consacrer qu'une seule espèce, la consécration ne serait pas valide, parce que l'essence du sacrement ne peut pas être séparée de celle du sacrifice, attendu que le prêtre ne reçoit le pouvoir de poser ce sacrement qu'en posant le sacrifice, ainsi que cela est suffisamment exprimé dans la forme de l'ordination, qui est celle-ci : « Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice[2], etc. » Par conséquent, la consécration des deux espèces appartient, ainsi que nous l'avons dit, à l'essence non-seulement du sacrifice, mais encore du sacrement ; de sorte que celui qui n'offre pas le sacrifice n'effectue pas non plus le sacrement.

IV Toutefois, il peut y avoir des cas où la consécration d'une espèce sans l'autre serait valable et même licite ; comme, par exemple, si, longtemps après la consécration, le prêtre s'apercevait qu'au lieu de vin il aurait consacré de l'eau, ou bien s'il ne pouvait se procurer d'autre vin qu'en exposant sa vie ou en occasionnant un grave scandale, ou bien encore si, après la consécration de l'hostie, il survenait un incendie ou une incursion d'ennemis. Ainsi raisonnent Suarez, Azor, Bonacina, Busembaum, les docteurs d'Allemagne et le commun des autres auteurs[3]

V. Les effets de la communion sont : 1° l'augmentation de la grâce (et c'en est là l'effet principal), comme on le voit par le concile de Trente, session XIII, chapitre II. Quelquefois même la communion fait obtenir, mais accidentellement, la même grâce,

1. Cf. lib. VI, n. 208.
2 Accipe potestatem offerendi sacrificium, etc.
3. Cf. n. 197.

à savoir, lorsque quelqu'un, ignorant qu'il est encore en état de péché mortel, ou bien croyant avoir la contrition, s'approche de la sainte table avec la seule attrition dans le cœur. Ainsi pensent saint Thomas [1], Scot, Suarez, Toledo, Roncaglia, et les docteurs de Salamanque et les autres généralement. [2]. La raison en est que l'effet de tout sacrement est de procurer la grâce à tous ceux qui n'y mettent pas obstacle et qu'on n'y met pas obstacle, dès lors qu'on a l'attrition, qui ôte l'affection tant actuelle qu'habituelle, qu'on aurait eue jusque là au péché [3] 2° La rémission de ses péchés vénieils, comme l'enseignent, avec saint Thomas [4], le reste des théologiens, conformément au concile de Trente, à l'endroit précité, où le concile appelle l'eucharistie « l'antidote au moyen duquel nous sommes délivrés de nos fautes vénielles, et préservés des péchés mortels [5] » Les docteurs d'Allemagne et d'autres avec eux prétendent de plus que la communion efface par elle-même les péchés véniels, *ex opere operato*, par l'infusion (disent-ils) de la grâce qui restaure l'âme, Mais il vaut mieux dire avec Tournely que le sacrement efface les péchés véniels non immédiatement par lui-même, mais au moyen de l'acte de charité qu'il excite dans l'âme. C'est aussi ce qu'enseigne le Docteur angélique comme on le voit dans un passage précité où il dit : « Quant à l'acte qui est excité dans ce sacrement, et au moyen duquel les péchés véniels sont effacés [6]. » 3° La préservation des péchés mortels, par le secours que donne ce sacrement pour mettre un frein à la concupiscence, pour résister aux tentations, et pour marcher dans les voies du Seigneur. 4° La rémission de la peine temporelle due aux péchés qu'on a commis. Cet effet n'est pas produit directement, mais indirectement par le moyen des actes de charité que la communion excite en notre âme. Ainsi pensent

1. 3, q. 7, ad 2, et q. 79, a. 3. — 2. Lib. VI, n. 268. — 3. Ibid., n. 6. — 4. q. 79, a. 4.

5. Antidotum quo liberamur a culpis venialibus, et a peccatis mortalibus præservamur.

6. Quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvantur. — Cf. lib. VI, n. 269, à ce mot : *Effectus*.

saint Thomas [1], les docteurs de Salamanque, Concina, etc. 5° Une douceur spirituelle, c'est-à-dire le goût qu'on éprouve à faire les choses qu'on sait être agréables à Dieu. 6° L'union avec Jésus-Christ, conformément à cette parole : « Celui qui me mange, demeure en moi, si je demeure en lui [2] » 7° L'acquisition de la gloire éternelle, d'après ces autres paroles : « Celui qui me mange demeure éternellement [3] »

VI. Remarquons à cette occasion qu'il est fort probable que tant que l'on conserve l'hostie dans son estomac, la grâce continue d'augmenter, autant que les dispositions du sujet s'entretiennent de plus en plus, comme le soutiennent beaucoup de grands auteurs, qui disent que ce sacrement ayant été institué comme manière d'aliment, comme il est dit dans le concile de Florence, il suit de là que de même que les aliments nourrissent le corps à proportion du temps qu'ils séjournent dans l'estomac, ainsi l'eucharistie nourrit l'âme à proportion du temps qu'elle séjourne dans le corps, parce que les actes pieux que produit l'âme dans ces instants, accroissent à mesure ses dispositions. Ainsi pensent Gonet, Lugo, Holzmann, Reginald, Manstrio, Bosco, Suarez, Becan, Fagond, les docteurs de Salamanque, et autres, qui disent que cette opinion, est aujourd'hui communément reçue [4]. Mais, dira-t-on, celui qui reçoit une plus grande quantité d'espèces reçoit donc une grâce plus abondante. Tournely et Gonet répondent à cela qu'on reçoit alors une grâce plus abondante non par l'effet de cette quantité même, mais par accident, c'est-à-dire par suite des bonnes dispositions de son âme qui croissent à proportion du séjour que les espèces font dans l'estomac. C'est dans ce sens que Tournely dit que l'inquisition d'Espagne condamna la pratique de se servir d'espèces plus grandes comme une vaine observance, c'est-à-dire, supposé que l'on crût que la plus grande quantité des espèces procurait à proportion une plus grande grâce. Re-

1. 3, q. 78, a. 4. — 2. Qui manducat me in me manet, et ego in eo. — 3. Qui manducat me habet vitam æternam. — Cf. lib. VI, n. 269. — 4. Gonat, t. VI, p. 306; Lugo, d. XII, n. 48 ; Holz., p. 306 ; Salm., c. VI, n. 12 et 13 (vid. *Theol. mor.*) lib. VI, n. 228 ; item Tourn., lib. V, *de Euch.*, c. XIII, p. 638, circ. fin.

marquons de plus qu'un décret de la sacrée Congrégation, approuvé par Innocent XI, a condamné comme abus l'usage de donner aux communiants plusieurs hosties ensemble, ou des hosties plus grandes que celles qu'il est d'usage de consacrer [1]

VII. On demande à ce propos si l'on pèche véniellement, lorsqu'on communie avec un péché véniel que l'on commet actuellement. Cette question a reçu plusieurs solutions différentes. Quant à moi, l'opinion que je préfère est celle qu'ont soutenue Vasquez, Filliucius Hurtado, Ledesna, Sa et Léandre, et que Dicastillo et Tamburino appellent probable [2]. Cette opinion repose sur la distinction suivante : Si la faute se rapporte directement à la communion, par exemple, si l'on communie par vaine gloire ou avec une distraction volontaire, il est incontestable qu'il y a alors péché véniel, parce qu'une telle faute est une irrévérence positive envers le sacrement, quoique, selon saint Thomas [3], elle n'empêche le communiant que de recevoir la réfection spirituelle de son âme, mais non l'augmentation de la grâce ou de la charité. Mais si le péché véniel commis alors n'a pas de rapport à la communion, comme, par exemple, si l'on communie avec une affection actuelle à quelque péché véniel, on ne commet pas alors un péché (qui vicie la communion elle-même), parce que cette faute (comme le disent communément les docteurs) n'empêche pas l'effet principal du sacrement et le secours qu'il procure pour se préserver des péchés mortels ; attendu que, d'un côté, une faute simplement vénielle ne fait point obstacle à la grâce, et que, de l'autre, communier avec un tel péché, c'est plutôt une imperfection dans le respect (dû au sacrement), qu'une irrévérence positive [4] Les autres choses relatives à la matière et à la forme de l'eucharistie sont désignées dans l'*Examen des ordinands*, depuis le n° 97 jusqu'au 151e

1. Cf. lib. VI, n. 269, in fin. — 2. Tamb., *in met. commun.*, c. 1, § 4, n. 9. — 3. 3, q. 79, art. 8. — 4. Cf. lib. VI, n, 270, *Quær.*, 1.

DEUXIÈME POINT

De l'administration de l'Eucharistie.

VIII. Quel soin les prêtres doivent prendre de conserver l'Eucharistie et de la distribuer — IX. Si les réguliers et tous les prêtres peuvent donner la communion, et si les diacres le peuvent. — X. Si, en cas de nécessité, les clercs et même des laïques peuveut administrer le viatique, et s'ils peuvent aussi, etc. — XI. Si un prêtre peut se donner, par dévotion, la communion à lui-même. — XII. De quelle manière peut-on et doit-on donner le viatique. — XIII. Si le viatique peut être donné avec les derniers doigts ; si la communion peut être administrée ainsi. — XIV. Si l'on peut donner la communion sous les deux espèces ; si l'on peut la donner avec une grande hostie ; si l'on peut la donner aux enfants et aux insensés. — XV. Aux pécheurs publics, aux condamnés. — XVI. Si l'on peut la donner dans une messe de *Requiem*. — XVII. A quelle heure on peut la donner. — XVIII. S'il reste quelques fragments d'hostie, etc.

VIII. Voyons maintenant quels sont ceux qui peuvent administrer l'eucharistie, et quelles sont les conditions requises pour pouvoir l'administrer licitement. Quant au premier point, de même que les prêtres seuls peuvent consacrer la matière de ce sacrement, ce qui est de foi (comme l'a déclaré le concile de Trente, sess. XXIII, chap. Ier), de même aussi il n'est permis qu'aux prêtres de le dispenser. Et même, à la rigueur, les pasteurs seuls ont le droit de l'administrer ; aussi sont-ils obligés de veiller à ce que l'eucharistie se conserve dans leurs églises, et avec tout le respect qui lui est dû, c'est-à-dire dans un tabernacle décent avec une lumière qui brûle continuellement jour et nuit, et cela sous peine de péché grave, à moins qu'elle ne reste éteinte que durant une heure, suivant Diana et Quintanadvennas, qui disent qu'en ce dernier cas, il n'y aurait pas faute grave. Les pasteurs sont de même obligés de l'administrer non-seulement aux personnes menacées d'une mort prochaine, mais encore à celles qui se portent bien, toutes les fois qu'elles en font la demande raisonnablement et en temps opportun, comme le disent d'un commun accord Soto, Suarez, Vasquez, Castropalao, Filliucius, Azor, Dicastillo, Busembaum, les docteurs de

Salamanque[1], etc... Du reste, lorsque la communion n'est pas donnée pour l'accomplissement du précepte pascal ou pour viatique, les religieux peuvent, en vertu de leurs priviléges, l'administrer dans toutes leurs églises, et aujourd'hui (comme l'attestent justement Castropalao et Roncaglia), la coutume est généralement établie de présumer d'avance cette faculté accordée à tout prêtre qui dit la messe[2]

IX. Quant aux diacres, ils ne peuvent administrer la communion sans une délégation spéciale de l'évêque ou du curé ; s'ils en usaient autrement, ils encourraient l'irrégularité, comme on le voit par le chapitre 1er *de Cler. non ord.*[3], etc. Autrefois, cependant, c'était généralement aux diacres qu'était confiée la fonction d'administrer la communion ; mais cela ne leur est plus permis aujourd'hui qu'en cas de nécessité, comme le porte le neuvième canon du concile de Carthage[4]. Quelle doit être ensuite cette nécessité ? Habert et Tournely pensent qu'elle doit être extrême ; mais Suarez, Laymann, Castropalao, Lugo, Concina, les docteurs de Salamanque, etc., s'accordent à dire qu'il suffit d'un besoin notable quelconque, ou d'un juste motif, comme le dit le P Concina, par exemple, si le curé était occupé à une grande solennité, ou bien si le nombre des communiants était trop considérable, etc. Observons en passant, que le diacre, lorsqu'il administre la communion, doit être revêtu de la cotte (autrement dite *surplis*) et de l'étole placée en travers[5]

X. Dans le cas où il y aurait urgence de donner le viatique à une personne malade, et où le curé manquerait, le Saint-Sacrement pourrait être administré par tout prêtre, ou même par un diacre, quand même le curé s'y opposerait, si son opposition était injuste. Ainsi pensent Tolet, Sa, Dicastillo, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Laymann, Soto, Holzmann et les autres communément[6]. Suarez, Valentia, Cajetan, Filliucius, Escobar, etc., disent que, dans un cas de nécessité, la communion pourrait être administrée encore par un clerc quel-

1. Cf. lib. VI, n. 230 et 248. — 2. Ibid., n. 240. — 3. Ibid., n. 234. — 4. Nisi necessitas cogat.
5. Cf. lib. VI, n. 237. — 6. Ibid., n. 234.

conque, ou même par un laïque, opinion admise comme probable par Lugo et Coninck, malgré l'opinion contraire de Gonet, de Bonacina, des docteurs de Salamanque et autres, dont le sentiment est, du reste, plus communément suivi, parce que, dans ce cas, la communion est obligatoire, d'une part, en vertu d'un précepte divin, et que, de l'autre, il n'y a pas de précepte qui défende expressément de la donner de cette manière. Et si, autrefois, la nécessité autorisait les chrétiens à emporter l'eucharistie pour se communier eux-mêmes dans leurs maisons, pourquoi ne leur serait-il pas permis de se communier aujourd'hui de même, lorsqu'il y en a un besoin majeur, tel que le cas d'un danger de mort [1] ? Il est vrai que les auteurs nommés ci-dessus ne le permettent que lorsque la chose peut se faire sans scandale ; mais je soutiens qu'il serait facile d'obvier à ce scandale ou, pour mieux dire, à cet étonnement, en avertissant l'entourage que les théologiens permettent cette manière d'agir en pareille nécessité. De même, les auteurs ci-dessus mentionnés permettent que le viatique soit administré aux moribonds par des laïques, lorsqu'on ne peut pas trouver de prêtres ni de diacres. En vain nous opposerait-on le texte du chapitre *Pervenit*, XXIX, *de consecr.*, dist. 2, où l'on fait défense aux prêtres de confier à des laïques le soin d'administrer l'eucharistie, puisqu'il n'est question dans ce chapitre que d'un prêtre qui faisait cela hors du cas de nécessité. On ne doit pas non plus (comme le disent ces mêmes auteurs) opposer à cette opinion l'usage contraire, puisque ce cas se présentant fort rarement, l'usage ne peut pas faire preuve en cette matière. Laymann soutient cette opinion avec beaucoup de chaleur. Habert dit que la chose est permise aux laïques, pourvu du moins qu'ils en reçoivent la permission de l'évêque [2]. Quant à la question de savoir si le curé est obligé d'administrer la communion en temps de peste, voyez ce qui est dit à ce sujet au chapitre VII, n° 28.

XI. Il est probable que, même sans qu'il y ait danger de mort, lorsqu'il n'y a pas d'autre prêtre, et que la chose peut se

1. Cf. lib. IV, n. 237, *Quær.*, 2. — 2. Cf. lib. VI, n. 236, à l'endroit : *Quær.*

faire sans scandale, les prêtres peuvent se donner la communion à eux-mêmes, quand même ils n'auraient pas d'autre motif pour le faire que celui de la dévotion, comme le disent Sylvius, Lugo, Bonacina, Lacroix et les docteurs de Salamanque, puisqu'il n'y a dans une telle action aucune irrévérence, et qu'aucun précepte ne s'y oppose. Vasquez, Dicastillo et Léandre accordent cette liberté même aux diacres, en s'autorisant pour le dire de la permission qui leur en a été donnée par le concile de Nicée, chapitre XIV. Quant à la question de savoir comment et dans quel cas les réguliers peuvent administrer la communion, voyez ce que nous en dirons au chapitre XX, *Des privilèges*, n° 123. Et pour savoir où doivent faire la communion pascale les domestiques des monastères réguliers, ainsi que les voyageurs et les vagabonds, on peut se reporter à ce qui en a été dit ci-devant, chapitre XIII, n° 42.

XII. Voyons maintenant, en second lieu, ce qu'il faut faire pour bien administrer la communion. On doit apporter dans la célébration de ce sacrement le respect qu'il mérite et y observer le rite établi par l'Eglise; ainsi notons : 1° qu'en règle générale on ne doit porter le sacrement aux malades qu'avec le surplis, l'étole et le luminaire; et c'est pourquoi Suarez, Filliucius et Roncaglia disent, comme chose communément reçue, qu'à considérer le procédé en lui-même, il y a péché mortel à donner la communion sans surplis et sans étole; péché encore, mais seulement véniel, à le donner sans cierge allumé. Filliucius, Grenade, Aversa, Elbel, Gobat, Lacroix, Renzi, Mazzotta, etc., disent avec probabilité que, dans un cas de nécessité, il est permis de donner le viatique sans luminaire, et même sans les habits sacrés, parce qu'on ne doit pas présumer que Notre-Seigneur veuille, lorsqu'il est impossible d'observer lesdites cérémonies, qu'on laisse les moribonds privés d'un si grand secours. Pasqualigo dit aussi avec probabilité que l'évêque peut permettre au prêtre par dispense de garder son chapeau sur la tête, lorsqu'il faut porter le viatique au loin, dans les cam-

1. Cf. lib., VI, n, 238.

pagnes[1]. C'est encore probablement permis au prêtre, comme le disent Bonacina, les docteurs de Salamanque, Gobat et Lacroix (quoique Busembaum pense autrement), de courir, dans un cas d'urgence, pour pouvoir administrer à temps le viatique[2] : de même qu'il lui est permis encore de le porter sur un cheval paisible, lorsque le lieu est éloigné, ou que le temps est mauvais, ou enfin lorsqu'il faut se hâter, comme le disent Quintanada, Elbel et Gobat[3]; et nous lisons de saint Charles Borromée qu'il accordait à ses prêtres cette faculté[4] En temps de peste, il est permis de donner le viatique dans une cuillère, suivant Bonacina, Busembaum, Marchant, Mancino, Gobat, Léandre, etc.; et même Elbel, Prep. et Diana permettent de donner l'hostie dans une cuillère avec de l'eau, aux malades qui auraient la bouche trop sèche pour pouvoir l'avaler[5] Il faut remarquer ici que la sacrée Congrégation du concile a déclaré que saint Pie V avait défendu de porter le viatique à un malade seulement pour qu'il l'adore, lorsqu'il lui est impossible de le prendre[6].

XIII. Il est probable encore que, dans un cas de nécessité extrême ou très-grave, le prêtre peut donner la communion avec les derniers doigts de sa main, lorsqu'il ne peut pas se servir du pouce ou de l'index, comme le disent en commun Tournely, Concina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Busembaum, Diana et Renzi (malgré l'opinion contraire de Bonacina). De plus, Gobat, Arriaga, Lacroix, Léandre et Mazzotta disent que cela est également permis, même hors d'un cas de nécessité, lors, par exemple, que le prêtre a la goutte, parce que la main du prêtre est tout entière consacrée. Mais cette opinion est rejetée avec plus de raison par Bonacina, Possevin, Diana et Renzi, parce que, bien que la main du prêtre soit consacrée tout entière, néanmoins c'est seulement le pouce et l'index que le rite de l'Eglise a spécialement désignés pour faire cet office.

1. Cf. lib. VI, n. 241, au mot *Ministrare.* — 2. Cf. lib. VI, n. 242. — 3. Ibid., n. 343. — 4. *Acta mediolan.*, p. 4, n. 51. — 5. Cf. lib. VI, n. 244, à cet endroit : *Non licet.* — 6. Ibid., n. 253, à ce mot : *Eucharistia.*

L'opinion commune, qui est celle de Suarez, de Molina, de Castropalao, de Bonacina, de Laymann, etc., c'est qu'un prêtre ne peut célébrer le saint sacrifice lorsqu'il a l'index ou le pouce tellement infirme qu'il ne puisse rompre l'hostie, ainsi que cela résulte du chapitre XI, *de Corp. vitiat.*, où il est dit que l'on ne peut pas ordonner prêtre celui dont le pouce ne pourrait pas rompre l'hostie; et il est de règle générale que ce qui empêche de prendre les ordres empêche aussi d'en exercer les fonctions [1]

XIV Remarquez, 2°, que d'après la discipline aujourd'hui en vigueur, il n'est jamais permis, à moins d'une dispense du pape, d'administrer la communion soit sous les deux espèces, soit sous la seule espèce du vin, quand même on aurait à la donner en forme de viatique ; c'est ce qu'enseignent, avec le commun des théologiens, Lugo, Suarez, Tamburrino, Dicastillo, Diana, Lacroix, etc.; et la raison en est que le précepte de recevoir le saint viatique n'est pas obligatoire, lorsqu'on se trouve dans l'impossibilité de le recevoir selon le rite prescrit par l'Eglise [2]. Il est de même défendu (quoiqu'il n'y ait à le faire qu'un péché véniel) d'administrer sans cause la communion avec une portion de grande hostie. Toutefois, il suffit, pour qu'on puisse le faire, que celui qui réclame la communion soit un malade, ou un noble, ou un domestique, ou toute autre personne qui ne puisse pas attendre sans quelque grave inconvénient, lors même que ce ne serait que par dévotion qu'il communierait, comme le disent saint Antonin, Sylvestre, Bonacina, Tournely, Concina, les docteurs de Salamanque, Elbel [3], etc. Il n'est pas permis non plus de faire communier les enfants avant qu'ils aient atteint l'âge de discrétion, ni ceux qui sont dans un état continuel d'aliénation mentale. Voyez à ce sujet le chapitre XII, nos 42 et 43.

XV. Remarquez, 3°, qu'on doit refuser la communion aux pécheurs publics, s'ils n'ont pas donné la preuve publique de leur pénitence, ainsi que nous le disons au chapitre XIV, no 5. Quant

1. Cf. lib. VI. n. 244. — 2. Ibid., n. 245, à ces mots : *Peccat.* — 3. Ibid.

à la question de savoir si l'on commet un péché mortel lorsqu'on donne la communion étant en état de péché mortel, nous l'avons résolue affirmativement, d'accord avec Suarez, Roncaglia, Laymann, Gonet, Viva, etc., contre l'opinion de quelques autres, et nous avons prouvé notre assertion par le Catéchisme romain et par le Rituel[1] Remarquez encore que le prêtre commet un péché, s'il refuse de donner la communion aux condamnés à la peine capitale qui s'y sont disposés par la confession, comme dit le P Concina, quoi qu'en dise à l'encontre Contenson, bien que, s'il faut en croire Juénin, en Espagne et en France, ce ne soit pas l'usage de donner la communion aux condamnés. Mais chez nous, l'usage est contraire; c'est pourquoi nous disons que l'on ne doit pas refuser le sacrement au condamné, lors même qu'il ne lui resterait plus qu'une heure à vivre[2]

XVI. Remarquez, 1°, qu'il est permis de donner la communion aux messes de *requiem*, puisqu'il est dit dans la rubrique de la messe des morts : « S'il y a des personnes à communier, que le prêtre les communie avant de purifier ses doigts[3]. » Et cela est conforme au concile de Trente, où il est dit session XXI, chapitre VI, que le concile désirerait que les fidèles communiassent à chaque messe[4]. Or, quoique Gavantus et Lacroix rapportent un décret contraire de la sacrée Congrégation, en date de 1701, le savant Merati dit à cela, de son côté, avoir lu dans le directoire de l'Eglise de Gênes, que la même sacrée Congrégation défendit de publier ce décret, et que la publication en fut positivement suspendue en 1711[5] Enfin, le 2 septembre 1741, il fut expressément décrété que l'on pourrait administrer la communion pendant la messe des morts, mais seulement pendant la messe, et non au commencement ou à la fin, attendu qu'elle déclara aussi que la communion ne pouvait être administrée (hors de la messe) avec des ornements noirs. Et même, contrairement à ce qu'avait

1. Cf. lib. VI, n. 235. — 2. Ibid., n. 246 et 247.
3. Si sint communicandi, eos communicet, antequam se purificet.
4. Optaret ut singulis missis communicarent.
5. Cf. lib. VI, n. 249, dub. 2.

enseigné Benoît XIV [1], d'accord avec le P. Merati, que l'on pouvait communier à la messe des morts avec des hosties consacrées d'avance ; la sacrée Congrégation déclara de plus que, lorsque la messe était célébrée avec des ornements noirs, on ne devait communier qu'avec des hosties consacrées dans cette même messe. Il est dit dans ce décret « avec des ornements noirs, » parce que, comme il avait été dit dans un autre que la messe des morts pouvait se dire avec des ornements violets, il s'ensuit que l'on peut donner en ce cas la communion, soit au commencement, soit au milieu, soit à la fin de la messe. Qu'on fasse donc attention aux décrets du Catalogue rapportés à la fin de ce chapitre, n° 88, décret 10.

XVII. Remarquez, 5°, que (à considérer la chose en elle-même) la communion peut être administrée à toute heure du jour ; car il n'y a à cet égard aucune prohibition. Ainsi pensent communément Azor, Sylvius, Castropalao, Bonacina, Sa, Concina, Roncaglia, et plusieurs autres, ainsi que Suarez, qui cite l'autorité de saint Ambroise, attestant que, de son temps, on donnait la communion vers la fin du jour. Toutefois il n'est pas permis de la donner quand la nuit a déjà commencé, ou tout à fait à la fin du jour, à moins de quelque cause particulière, comme le disent Suarez, Castropalao, Coninch, Sa, Tamburrino, etc. Mais il n'est jamais permis de donner la communion (excepté pour viatique) *intempesta nocte*, comme disent Bonacina et les docteurs de Salamanque, c'est-à-dire lorsque plusieurs heures de la nuit sont déjà écoulées. On ne peut pas même donner la communion à la messe de minuit de Noël, comme le déclarent plusieurs décrets de la Congrégation ; on ne peut pas la donner non plus le jour du vendredi-saint ; mais aucune prohibition n'interdit de la donner le samedi-saint. Seulement je trouve qu'un certain auteur (nommé Macro, dans un *Vocabulaire ecclésiastique*) a prétendu que, dans la messe du samedi, on omet de dire l'antienne de la communion, parce qu'autrefois on ne donnait pas la communion ce jour-là ; mais le P. Merati, ainsi que Grancolas, Morette et autres, ont

1. *De Sacrif. Miss.*, lib. III, c. XVIII, n. 10, 11 et 12.

prouvé le contraire par un *Ordo* romain ; c'est-à-dire qu'autrefois, le jour du samedi-saint, tous communiaient, grands et petits ; car on lit, dans cet *Ordo : Omnes communicent.* Ajoutons avec Gavantus et Durand, que si aujourd'hui on omet de dire à cette messe la communion et la postcommunion, c'est parce qu'on leur a substitué le chant des vêpres. De là on conclut qu'il n'y a pas de fondement à dire que la communion est prohibée ce jour-là. Et quant à l'usage établi, pour ne parler que de celui de notre pays (de Naples), il est certain que, dans plusieurs églises, tant du royaume, que de la ville de Naples, et spécialement dans sa cathédrale, on est dans l'usage de distribuer la communion au peuple après que la messe a été célébrée solennellement [1].

XVIII. Remarquez, 6°, que si, après l'ablution [1], le prêtre s'aperçoit qu'il est resté quelques parcelles consacrées, voici ce qu'il doit faire, d'après la rubrique : « Qu'il les prenne, qu'elles soient petites ou grandes, parce qu'elles appartiennent au même sacrifice [2]. Lors même que le prêtre serait rentré dans la sacristie, s'il est encore revêtu des ornements sacrés, il peut très-bien prendre les restes d'hostie, comme le disent Gobat, Grenade, Diana, etc., dont Benoît XIV a adopté l'opinion dans son ouvrage, *de Sacrif. missæ* [3], où il ajoute que, si le prêtre a déjà quitté les ornements sacerdotaux, il doit replacer ces parcelles dans le tabernacle, s'il y en a un, ou les garder pour une autre messe qui se dirait dans la même matinée ; autrement il doit également les avaler. Suarez, Lugo, Cajetan, Navarre, Vasquez, Sylvius, Bonacina, Lacroix, etc., disent (malgré l'opinion contraire de Tamburrino) que l'on doit conserver, si on le peut sans danger d'irrévérence, les hosties restées d'une autre messe, parce qu'elles n'appartiennent pas au même sacrifice, attendu que la rubrique ne permet pas de prendre d'autres parcelles que celles qui appartiennent au même sacrifice, *ad idem sacrificium spectant* [4]. S'il est resté une hostie entière, elle doit, d'après la rubrique, à l'endroit cité,

1. Cf. lib. VI, n. 252. — 2. Eas sumat, sive parvæ sint, sive, magnæ, quia ad idem sacrificum spectant (Tit. 6, n. 2). — 3. Cf. lib. III, c. XVII, n. 5. et 6. — 4. Cf. lib. VI. n. 251.

n° 3, être replacée dans le tabernacle, ou du moins on doit la réserver pour la faire comsommer par celui qui célébrera la messe immédiatement après (supposé que le premier célébrant ait déjà pris les ablutions), et si l'on ne dit pas d'autre messe, il faut conserver l'hostie dans le calice même, et enfin, s'il devient impossible de la conserver décemment, le prêtre qui l'avait consacrée peut la prendre. Quant aux parcelles qui se trouveraient en dehors du corporal, comme il est douteux qu'elles soient consacrées ou non, Bonacina, Henriquez et Gobat disent que le prêtre doit les prendre après les ablutions; mais il me semble qu'il serait mieux de les prendre avec les ablutions mêmes. De plus, s'il arrivait qu'en portant le viatique on laissât quelques parcelles sur la patène ou dans le ciboire, Castropalao, Tamburrino et Busembaum disent que, dans ce cas, le prêtre peut la prendre, s'il est revêtu des ornements sacrés; ou bien encore (comme le disent les mêmes auteurs, ainsi que Lugo et Marchant), on peut les donner tout de suite au même malade qui vient de communier, parce que cela ne constitue, moralement parlant, qu'une même communion. Lugo dit que c'est ainsi que la chose se pratique; c'est-à-dire qu'après avoir fait communier le malade, on verse de l'eau dans le ciboire, et on lui donne à prendre cette ablution [1]. Pour savoir quand est-ce qu'on peut et qu'on doit donner le viatique, voyez ce qui sera dit à partir du n° 19 et du n° 16.

TROISIÈME POINT

DE LA RÉCEPTION DE L'EUCHARISTIE.

§ 1. — De l'obligation de recevoir l'Eucharistie.

XIX. Du viatique, et quand on doit le recevoir. — XX. Si le malade éprouve l'envie de vomir. — XXI. S'il est tourmenté par la toux. Quant au précepte de la communion pascale, nous en avons parlé au chapitre XII, deuxième point.

XIX. Le précepte de la communion est obligatoire à deux époques : au temps pascal, et à l'article de la mort. Pour ce qui

1. Cf. Lib. VI, n. 251.

regarde la communion pascale, nous en avons parlé en traitant des commandements de l'Eglise, chapitre XII, n° 39. Quant au viatique, chaque fidèle doit le recevoir lorsqu'il se trouve en danger de mort. On le doit aussi lorsqu'on est grièvement malade, et qu'on laisse paraître des signes d'une mort probablement prochaine ; quand on est sur le point d'entreprendre un combat ou une navigation périlleuse ; les femmes, lorsqu'elles sont en couches, si elles ont coutume, en pareille occurrence, de se trouver en danger, ou bien encore si elles doivent accoucher pour la première fois, et qu'elles soient d'un âge tendre ou d'une faible complexion. Ainsi pensent, avec saint Thomas, en général, tous les docteurs[1]

XX. Remarquons ici qu'on ne peut pas donner la communion à un malade, lorsqu'il est incommodé par un vomissement continuel, à moins qu'il n'y ait au moins six heures qu'il ait cessé de vomir, comme le dit Busembaum. Lacroix dit encore mieux, malgré l'opinion contraire de quelques autres, que, lorsqu'il y a doute, on ne doit pas du tout lui donner la communion, parce qu'il faut avoir plus d'égard au respect dû au sacrement, qu'à l'utilité du malade. En pratique, s'il arrive que le vomissement soit occasionné par la nourriture que prend le malade, on doit faire un essai en lui donnant une parcelle d'hostie non consacrée, et s'il la garde, on peut alors lui donner la parcelle consacrée. On doit agir de même (comme le disent les docteurs de Salamanque) pour le cas de délire, afin de s'assurer si le malade peut recevoir le sacrement avec la décence convenable [2]

XXI. Si le malade souffrait d'une toux continuelle qui le forçât à rejeter la salive de son gosier, cela ne l'empêcherait pas de pouvoir communier ; parce que l'on n'a pas à craindre malgré cela qu'il ne rejette l'hostie, attendu que le conduit par lequel passent les aliments (qui est l'œsophage) n'est pas le même que celui par où passe la salive et par où l'on respire (qui est la trachée-artère). Il en serait différemment, si la toux devait l'empêcher d'avaler la parcelle [3] Quant à la communion qu'il

1. Cf. lib. VI, n. 291. — 2. Cf. lib. V,, n. 292, à cet endroit : 2. *Si in ægro.*
3. Ibid., à ces mots : *In dubio.*

serait question d'administrer aux petits enfants et aux fous, au moment de la mort, cette matière a été traitée au chapitre XII, n°s 43 et 44. Nous n'en dirons pas davantage sur l'obligation de communier. Il nous reste à voir maintenant quelles sont les dispositions nécessaires pour pouvoir communier. Elles sont de deux sortes : les unes ont rapport à l'âme, les autres au corps.

Nous allons commencer par nous occuper des dispositions de l'âme.

§ II. — Des dispositions de l'âme.

XXII. De la confession qui doit préalablement se faire. — XXIII. Du cas où après sa confession faite, on se souvient d'un péché. — XXIV. Quels sont les cas de nécessité qui peuvent dispenser de la confession avant de communier ? — XXV. Si dans le temps même où il dit la messe, le prêtre se souvient d'un péché ou d'une censure encourue ? — XXVI. S'il n'y avait pas de confesseur à qui s'adresser ?— XXVII. Si le péché dont on se souvient est réservé ? — XXVIII. Doit-on, dans ce cas, déclarer le péché réservé? — XXIX. S'il y a une excommunication ? — XXX. Comment doit-on entendre l'expression *quam primum*. — XXXI. Si ce précepte est obligatoire après la consécration faite ? — XXXII. S'il oblige celui qui, d'ailleurs, ne peut que commettre un sacrilége en disant la messe ? — XXXIII. S'il oblige les laïques. — XXXIV Si l'on pent communier lorsqu'on a des doutes sur un péché ?

XXII. La contrition seule ne suffit pas pour autoriser à communier celui qui a sur la conscience un péché mortel ; mais, d'abord, il doit se confesser, à moins que le confesseur ne fasse défaut, et qu'il ne soit nécessaire de communier ou de dire la messe ; car, dans ce dernier cas, il suffirait de faire un acte de contrition. Mais lorsqu'il y a là un prêtre, on doit se confesser aussitôt après la messe dite, ainsi qu'il a été déclaré et établi par le concile de Trente, session XIII, chapitre VII, en ces termes : « Quand on veut communier, on doit rappeler à sa mémoire ce précepte (de l'Apôtre) : *Que chacun s'éprouvre soi-même*. Or, la coutume de l'Eglise fait voir que cette épreuve si nécessaire consiste en ce que quiconque se sent la conscience chargée d'un péché mortel ne doit pas, quelque contrition qu'il lui semble en avoir, s'approcher de la sainte Eucharistie, sans

avoir auparavant eu recours à la confession sacramentelle [1]. » C'est sur ces paroles que se fonde la vraie doctrine, communément enseignée par les théologiens, tels que Suarez, Castropalao, Lugo, Concina, les docteurs de Salamanque, Tournely, etc. (malgré l'opinion contraire de Navarre et d'un petit nombre d'autres), savoir, que le précepte qui oblige à se confesser avant la communion est un précepte non-seulement ecclésiastique, mais même divin; car l'Apôtre atteste dans son épître qu'il l'a reçu de Notre-Seigneur [3] « Et c'est ce que le saint concile ordonne comme devant être toujours observé par tous les chrétiens, et même par les prêtres obligés par état de célébrer, à moins qu'ils ne puissent se procurer de confesseur Et si une nécessité pressante oblige un prêtre à célébrer sans s'être confessé, il doit le faire ensuite le plus tôt qu'il pourra [4].»

XXIII. Le concile donc déclare : 1° que celui qui a commis un péché mortel ne peut pas communier, s'il ne se confesse auparavant. Nous disons *mortel*, parce que les péchés véniels ne privant pas de la grâce divine, quelque nombreux qu'ils soient, ils ne doivent pas non plus être un obstacle à la communion. Quant à la question de savoir s'ils empêchent les fruits que l'on devrait retirer de ce sacrement, voyez ce qui en a été dit au n° 7. Mais on demande si celui qui se ressouvient de quelque faute grave, après s'être confessé avec un repentir universel de ses péchés, est obligé d'en faire la confession particulière et de s'en faire donner l'absolution avant de communier. Un grand nombre de docteurs sont pour l'affirmative (et, du reste, c'est l'opinion la plus commune), ayant pour partisans Suarez,

1. Communicare volenti revocandum in memoriam ejus (c'est-à-dire de l'apôtre) præceptum : *probet seipsum homo*. Ecclesiastica autem consuetudo declarat eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque præmissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat.

2. Cf. lib. VI, n. 256.

3. Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis (I *Cor.*, XI).

4. Quod a christianis omnibus, ab his etiam sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, hoc sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illi copia confessarii; quod si necessitate urgente, sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur.

Bonacina, Concina, Tournely, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc. Ils exceptent seulement le cas où cette nouvelle confession ne pourrait pas se faire sans danger de scandale ou d'infamie. Mais c'est avec beaucoup de probabilité que d'autres soutiennent la négative, tels que Garzia, Prepos., Ferrari, Honoré, Fabri, Cornéjo et Reginald; enfin cette dernière opinion a de plus pour défenseur le savant continuateur de Tournely, d'accord avec Pontas, Gibert et Arriaga, qui va jusqu'à dire que la première est dénuée de tout fondement. Pour moi, je n'ose pas cependant l'affirmer; mais je dis qu'en vérité cette seconde opinion est très-conforme à la raison, comme l'ont dit encore le savant Torni, et un autre illustre théologien, examinateur synodal de la cité de Naples, ainsi que plusieurs autres avec lesquels je me suis consulté avant d'émettre mon opinion sur ce point. Cette opinion est basée sur ce que celui qui s'est confessé une fois a satisfait au précepte de la confession à faire avant d'aller communier, et que, dès lors, il s'est éprouvé lui-même, ainsi que l'ordonne l'Apôtre, puisque, au moyen de la confession qu'il a faite, ce péché oublié se trouve remis indirectement. Le pénitent restera sans doute obligé de se confesser plus tard de ce péché, afin de compléter matériellement sa confession ; mais du reste le précepte objecté ne l'oblige plus à en faire (avant la communion) une confession d'avance faite implicitement. Les partisans de l'opinion contraire disent que le précepte imposé par le concile exige que la confession soit entière, non-seulement formellement, mais encore matériellement. Mais nous leur répondons que c'est là une assertion tout à fait gratuite, parce que le précepte dont il s'agit n'exige pas d'autre confession que celle que doit faire tout pénitent, c'est-à-dire une confession formellement entière ; car une telle confession suffit pour remplir le but et l'effet du précepte, qui est que l'âme se soit éprouvée et qu'elle se soit beaucoup plus assurée de la grâce divine, qu'il est plus facile d'acquérir par l'absolution sacramentelle, puisqu'elle suffit avec la simple attrition pour effacer les péchés. En vain nous opposerait-on encore l'usage pratiqué par les fidèles, parce que cet usage ne doit

pas être considéré comme une règle certaine et obligatoire, mais comme une pratique pieuse et louable, dont on doit, du reste, conseiller l'observation toutes les fois que rien ne s'y oppose [1]. Quant à la question de savoir si, lorsqu'on n'est pas sûr d'avoir commis un péché mortel ou de ne s'en être pas confessé, on est obligé de s'en confesser avant de communier, voyez ce que nous en dirons au n° 34.

XXIV Le concile a dit 2° qu'il y a obligation de se confesser, à moins *que l'on ne soit dans la nécessité de célébrer la messe ou de communier*. Voyons maintenant ce que l'on doit entendre par ce mot, *nécessité*. On n'entend pas par là une grande dévotion, ni même la pauvreté du prêtre, à moins qu'il ne s'agisse d'une pauvreté très-grave, comme le dit Lacroix. Mais on entend par là une nécessité urgente, comme, 1°, si l'on devait porter le viatique à un moribond, cas vraiment exceptionnel, de l'aveu de tous [2]; mais si l'on ne pouvait omettre la communion sans déshonneur ou sans un grave scandale, par exemple, si la personne se trouvait d'avance placée sur le banc des communiants, et qu'elle ne pût se mettre à part sans être remarquée par les autres, et c'est encore, de l'avis de tous, un motif suffisant [3]. Il en serait de même, si, lorsqu'on se trouve déjà rendu avec le viatique chez un malade, on ne pouvait lui faire achever sa confession sans l'exposer, soit à mourir sans avoir communié, soit à une sorte d'infamie, parce qu'alors, comme le disent Roncaglia, Sporer, Busembaum, Tamburrino, etc., le prêtre, après avoir entendu quelques péchés, doit absoudre le moribond et lui donner la communion, en lui enjoignant de compléter sa confession plus tard [4]; 3° si le prêtre est obligé de célébrer la messe pour que le peuple puisse l'entendre, et qu'il n'y ait pas là d'autres prêtres pour la dire à sa place, ou bien s'il ne peut se dispenser de la dire lui-même sans quelque note d'infamie. Mais cela ne serait pas permis à d'autres prêtres qui auraient une réputation bien établie de probité, comme le font

1. Cf. lib. VI, n. 257. — 2. Cf. lib. VI, n. 260. — 3. Ibid., n. 257 et 263. — 4. Ibid., n. 260 et 262.

observer Lugo, Castropalao, Aversa, les docteurs de Salamanque et Roncaglia, malgré l'opinion contraire de Diana, lors même que le peuple devrait rester sans messe un jour de fête [1]. Nous pensons également avec Suarez, Laymann, Lugo, Bonacina, Tournely, Concina, etc., contre Soto et Sylvestre, que, quand même ce serait un jour de fête, le prêtre doit plutôt se dispenser de dire la messe d'obligation, que de la dire sans s'être confessé, parce que le précepte de la confession étant un précepte divin, on doit en préférer l'observation à celle d'entendre la messe qui n'est que de précepte ecclésiastique [2]. Quant à la question de savoir si, pour satisfaire au précepte de la communion pascale, on peut communier avec la seule contrition, lorsqu'il n'y a pas de confesseur, elle est résolue affirmativement par Soto, La Palud, Coninch, Henriquez, Castropalao, Lugo, etc, par la raison que le précepte de la communion pascale est également un précepte divin ; mais la négative est soutenue par Suarez, Tournely, les docteurs de Salamanque, etc., qui disent que, dans ce cas, on est dispensé du précepte de la communion pascale. Ces deux opinions nous paraissent également probables [3].

XXV S'il arrive que, pendant la célébration de la messe, le prêtre se ressouvienne d'un péché mortel, il faudrait distinguer (malgré l'opinion contraire de quelques auteurs), comme le font Suarez, Vasquez, Lugo, Castropalao, Bonacina, etc., c'est-à-dire que lorsqu'il ne s'en souvient qu'après la consécration, il ne doit pas interrompre la messe pour se confesser, comme l'enseigne aussi saint Thomas [4] et comme cela est exprimé dans la rubrique (*de Defect.*, tit, VIII, n° 3). Il est bien entendu qu'il doit faire alors un acte de contrition ; et, quoique Lugo, Tamburrino et autres disent que si le prêtre éprouve beaucoup de difficulté à faire cet acte de contrition dans un espace de temps aussi court, il pourra continuer la messe, et qu'il lui suffira d'avoir tâché de le faire ; néanmoins, cette opinion est combat-

1. Cf. lib. IV, n. 261. — 2. Ibid., n. 261, à cet endroit : 4. *Si urgeat.* — 3. Ibid. — 4. 3, q. 83, a. 6, ad 2.

tue avec raison par le P Concina, parce qu'on doit, dans ce cas, obéir, d'un côté, au précepte divin, et que nous savons, de l'autre, que Dieu ne commande rien d'impossible, ainsi que l'a rappelé le concile de Trente, session VI, chapitre XI, mais qu'au contraire il nous accorde le secours nécessaire pour faire ce que nous devons, ou du moins pour en demander la force. Par conséquent, si ce prêtre omet de faire l'acte de contrition, c'est par sa propre négligence, ou bien parce qu'il garde de l'affection au péché. Si c'est avant la consécration, et spécialement avant le canon, qu'il se ressouvient de son péché, il doit se confesser s'il y a là un confesseur, et qu'il puisse le faire sans se déshonorer; peu importe, d'ailleurs, que la messe soit interrompue, parce que cette partie est extrinsèque par rapport au sacrifice[1]. Lorsqu'il ne peut pas se confesser et qu'il n'y a pas danger pour lui de se déshonorer, il doit laisser là le sacrifice, suivant l'opinion la mieux fondée, qui est celle de Lugo, de Sylvius, de Tournely, de Sylvestre et d'autres: c'était aussi l'opinion de saint Thomas[2], qui disait que c'est le sentiment qui offre le plus de sécurité (contre Castropalao, Suarez, Navarre, saint Bonaventure, Victor., etc.). C'est aussi l'opinion la plus conforme à la rubrique (3. p., tit. VIII, nos 4 et 5), où il est dit: « Si, avant la consécration, le prêtre se souvient d'être en péché mortel, ou excommunié, ou suspens, ou que le lieu où il célèbre est interdit, il doit, s'il n'y a pas de scandale à craindre, quitter la messe qu'il a commencée[3]. » Nous avons dit *plus conforme*, parce qu'il n'est pas certain que, par le mot *debet*, « il doit, » la rubrique veuille imposer un précepte grave. Du reste, Vasquez, Laymann, Castropalao et Tournely font remarquer avec raison que, dans ce cas, il arrivera bien difficilement que le prêtre puisse sans déshonneur interrompre la célébration de la messe[4].

1. Cf. lib. VI, n. 262, dub. 1. — 2. 3, q. 83, a. 6, ad 2.
3. Si ante consecrationem recordetur sacerdos se esse in peccato mortali, aut se excommunicatum, vel suspensum, aut locum esse interdictum, si non timetur scandalum, debet missam incœptam deserere.
4. Cf. lib. VI, n. 262, dub. 2.

XXVI. Le concile a dit : 3° *s'il ne se trouve pas de confesseur* ; ce qui signifie, 1°, lorsqu'il n'y a pas de confesseur présent, et que d'un autre côté le prêtre ne saurait, sans un grave inconvénient, aller trouver un confesseur *absent*. Suivant Castropalao, Vasquez, les docteurs de Salamanque et autres, *absent* signifie si le confesseur reste dans un lieu qui soit à une distance considérable, par exemple (comme ils le disent), si la distance est de deux heures de chemin, ou même moins (comme le dit Melchior Cano), si la messe doit être célébrée dans très-peu de temps [1]. Cela signifie, 2°, s'il n'y a pas d'autre confesseur présent que quelqu'un qui ne connaisse pas la langue, ou qui soit privé de juridiction, ou bien un confesseur tel que le prêtre ne puisse pas, sans un grave inconvénient, se confesser à lui [2]

XXVIII. Mais ici, on demande : 1° si celui qui a un péché réservé doit, afin de pouvoir communier, se confesser à un simple confesseur, lorsqu'il ne se trouve pas sur les lieux un confesseur qui ait la faculté d'absoudre des cas réservés. On répond à cette question, que si cette personne n'a pas d'autre péché que ce péché réservé, tout le monde s'accorde à dire qu'il n'est pas obligé de se confesser, mais que, vu la nécessité où il se trouve, il doit communier, pourvu qu'il ait la contrition. Mais s'il n'a que la simple attrition, il doit se confesser de quelques autres péchés, afin d'obtenir au moins indirectement l'absolution du péché réservé. Si, au contraire, il avait à la fois des péchés mortels réservés et d'autres non réservés, nous pensons, et c'est une opinion des plus communes, comme c'est la plus probable, soutenue qu'elle est par Suarez, Castropalao, Viva, Lugo, Concina, les docteurs de Salamanque et autres (contre Vasquez, Tournely, etc.), qu'il est obligé de se confesser (de ses péchés mortels non réservés), parce qu'ayant à satisfaire au précepte de la confession à faire avant la communion, s'il ne peut pas en faire une qui soit matériellement entière, il doit donner à celle qu'il peut faire une intégrité au moins formelle [3].

XXVIII. On demande 2° si, supposé que le même se confesse

1. Cf. lib. VI, n. 264, ad 1. — 2. Ibid., ad 2. — 3. Ibid., n. 265.

en pareil cas à un simple confesseur, il est obligé de lui déclarer les péchés réservés, comme les péchés non réservés. L'affirmative est soutenue non sans probabilité par Soto, Filliucius, Bonacina, Suarez, Viva, Concina, les théologiens de Salamanque, etc., parce que le confesseur doit connaître la conscience entière du pénitent, afin de pouvoir juger s'il a ou non les dispositions nécessaires pour l'absolution ; pour savoir, par exemple, s'il a déjà contracté l'habitude du péché, ou s'il est dans une occasion prochaine, etc. Mais c'est avec non moins de probabilité, et peut-être même plus, que Castropalao, Gerson, saint Antonin, Pierre Soto, Alexandre de Halès, Salas, Ledesma et Lugo soutiennent de leur côté la négative, tant parce qu'on ne peut pas être obligé de dire ses péchés à un prêtre qui, faute de juridiction, ne peut en être juge, que parce que cela astreindrait le pénitent à se confesser deux fois des mêmes péchés. Et quoiqu'il soit incontestable que si le pénitent avait péché par habitude, ainsi que nous l'avons dit, et qu'il ne fût pas moralement certain de ses dispositions, il devrait déclarer tous ses péchés au confesseur, afin que celui-ci fût en état de juger s'il serait ou non suffisamment disposé pour l'absolution ; on ne doit voir néanmoins, dans ce cas exceptionnel, qu'une circonstance accidentelle, et non une obligation absolue de faire une confession matériellement entière, puisque, absolument parlant, il suffit alors, pour l'intégrité de la confession, qu'elle le soit formellement [1]

XXIX. Si l'homme en question avait une excommunication réservée, et que, se trouvant dans la nécessité de communier, il n'y eût personne qui eût les pouvoirs nécessaires pour l'absoudre, on pense communément qu'il pourrait communier avant qu'il pût être relevé de cette excommunication, parce que le précepte qui interdit la communion aux excommuniés, cesse d'être obligatoire lorsqu'autrement on ne saurait éviter le scandale ou l'infamie. Mais on met en doute si alors cet excommunié pourrait se confesser à un prêtre qui n'aurait pas

1. Cf. lib. VI, n. 265, q. 2.

la faculté de le relever de son excommunication : Sylvius, Cano, Soto, Vasquez, etc., le nient avec probabilité, parce que, disent-ils, il doit suffire à cet homme, pour qu'il puisse communier, d'avoir la contrition, tandis qu'au contraire, il ne peut pas recevoir le sacrement de pénitence, parce que l'excommunication dont-il est frappé s'y oppose. Mais l'affirmative est soutenue avec plus de probabilité par Suarez, Sanchez, Lugo, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc., parce que, dans un pareil cas de nécessité, de même que l'excommunication n'est pas un obstacle à ce qu'on reçoive le sacrement d'eucharistie, elle ne doit pas non plus en être un à ce qu'on reçoive le sacrement de pénitence, qu'on est obligé de recevoir, toutes les fois qu'on le peut, avant d'aller communier, pour se conformer au précepte divin qui ordonne de faire précéder la communion par la confession ; et les auteurs précités démontrent que l'on peut très-bien être absous du péché sans l'être de l'excommunication, parce que l'Eglise, en imposant la censure, ne peut pas empêcher l'effet des sacrements qui sont d'institution divine. Sans doute, celui qui est frappé d'excommunication ne serait pas valablement absous s'il se confessait, parce qu'il n'aurait pas les dispositions nécessaires, attendu que l'Eglise lui défend de recevoir ce sacrement ; mais, lorsque la nécessité l'a affranchi de cette prohibition, il peut alors, et validement, et licitement[1], recevoir l'absolution sacramentelle.

XXX. — Nous avons dit, en dernier lieu, que, si un prêtre, ayant sur la conscience un péché mortel, n'en dit pas moins la messe, parce que la nécessité l'y oblige, et sans s'être confessé à cause de l'impossibilité où il se trouve de le faire, le concile ordonne qu'après la célébration, il se confesse au plus tôt[2]. Or, ce n'est pas là un simple conseil, comme le disait la proposition 38 condamnée par Alexandre VII, mais un précepte véritable et rigoureux. Ce précepte étant donc supposé, on demande : 1° comment on doit entendre le mot *quam primum,* « au plus

1. Cf. lib. VI, n. 265, à *Quær.* 2.
2. Quam primum confiteatur.

tôt. » Quelques-uns l'expliquaient ainsi : « Quand ce prêtre se confessera en son temps [1] » Mais cette stupide explication a été également condamnée par le même pape dans la proposition 39. D'autres pensaient que cela voulait dire : « Quand le prêtre voudra dire de nouveau la messe ; » mais cette autre interprétation est encore improbable, puisque le concile ordonne au prêtre de se confesser, abstraction faite d'autres messes qu'il pourrait avoir à célébrer, c'est-à-dire lors même qu'il voudrait s'abstenir pour le moment d'en dire d'autres. D'autres, au contraire, trop rigides, prétendent qu'il faut entendre par ce mot, que le prêtre doit se confesser aussitôt qu'il pourra trouver un confesseur, et même, s'il le peut, dans le même jour ; ainsi pensent Wigandt et Concina. Mais le sentiment commun, que soutiennent à bon droit Mgr Milante, Coninck, Lugo, Escobar, Viva et autres, avec Lacroix (qui cite à l'appui une déclaration de la sacrée Congrégation), c'est qu'il suffit que le prêtre se confesse dans le délai de trois jours, comme il en est de l'obligation imposée à ceux qui ont été absous, en danger de mort, de l'excommunication réservée, de se présenter au supérieur « aussitôt qu'ils pourront commodément le faire [2] » ainsi qu'il est dit au chapitre *Eosque, de sent. excomm.* (sous peine de retomber sous le poids de la censure), et à laquelle on est censé satisfaire en prenant pour le faire un délai de trois jours. Ainsi raisonnent Lugo, Garcias et Milante. Il en est encore de même de l'obligation d'apporter aux évêques les livres d'hérétiques, comme le soutiennent Sanchez, Hugolin et Saïro. Cependant les auteurs précités font remarquer que, dans certains cas, le prêtre peut par accident être obligé de se confesser dans le même jour et peut-être aussi à l'heure même ; par exemple, si le confesseur devait tout de suite partir pour aller loin, ou bien si le prêtre était obligé de dire la messe le lendemain, et qu'il ne dût pas ce jour-là, pas plus que la veille, trouver un confesseur [3].

XXXI. On demande, 1° si ce précepte oblige le prêtre qui, en

1. Cum sacerdos suo tempore confitebitur.
2. Quam cito commode possint.
3. Cf. lib. VI, n. 266, à ce mot : *Posito.*

célébrant la messe, ne se souvient de son péché qu'après la consécration. Vasquez, Pellizia, Lugo et Diana le nient, en s'appuyant sur la rubrique[1] qui porte, au sujet de celui qui se rappelle un péché avant la célébration, qu'il est « tenu de se confesser au plus tôt[2] ; » au lieu que, parlant ensuite de celui qui ne se le rappelle qu'après la consécration, elle dit seulement qu'il doit faire un acte de contrition avec le propos de se confesser[3] Cette opinion ne paraît pas dénuée de fondement, mais l'opinion contraire est plus commune et peut-être plus probable ; elle est soutenue par Suarez, Molfez, Megala, Bonacina, Reginald., etc., par la raison que le cas prévu par le concile se trouve alors réalisé, celui où le prêtre célèbre avec un péché dont il ne s'est pas confessé ; d'autant plus qu'avec le mot *confitendi* employé par la rubrique, on peut facilement sous-entendre le mot *quam primum* exprimé peu avant la rubrique ci-dessus mentionnée[4].

XXXII. On demande, 3°, si ce précepte oblige aussi les prêtres qui commettent un sacrilége en célébrant la messe, ou qui, étant obligés de se confesser et en ayant la facilité, disent la messe sans s'être confessés. Quelques auteurs disent que ce précepte leur est applicable ; mais la négative est soutenue plus communément et avec plus de raison, par Suarez, Vasquez, Lugo, Filliucius, Sayro, Moya, etc., par la raison que le précepte du concile n'a été fait que pour ceux qui ont célébré de bonne foi, afin de les empêcher de différer la confession en prétextant la nécessité de célébrer, mais non pas pour les sacriléges, qui ne doivent pas profiter du bénéfice de ce précepte : attendu que celui qui méprise le précepte divin, en célébrant la messe malgré le péché dont il est coupable, devra mépriser bien plus facilement le précepte ecclésiastique qui lui ordonne de se confesser le plus tôt possible[5]

XXXIII. On demande, 4°, si ce précepte de se confesser *quam*

1. Tit. 18, n. 3 et 4.
2. Teneatur confiteri quam primum.
3. Conteratur cum proposito confitendi.
4. Cf. lib. VI, n. 267. — 5. Cf. lib. VI, n. 266, à ces mots : *Quær.* 5.

primum (le plus tôt possible) oblige également les laïques qui, par nécessité, communieraient sans être confessés. Azor, Navarre, Concina et Tournely professent l'affirmative, disant qu'il y a la même raison pour les séculiers que pour les prêtres, et qu'il est de règle générale que « si la raison est la même pour deux cas semblables, la disposition de la loi doit être la même [1]. » Mais l'opinion contraire est la plus commune, comme elle est aussi plus probable, et elle est soutenue par Vigandt, Coninck, Suarez, Vasquez, Laymann, Bonacina, Filliucius et Lugo, qui assure que la première est généralement rejetée. Cette opinion est fondée sur ce qu'en réalité on ne peut pas appliquer aux laïques la même raison qu'aux prêtres. Car la nécessité de célébrer en vue d'éviter le scandale est ordinairement plus forte pour ces derniers, que celle de communier ne l'est pour un séculier [2]

XXXIV L'on demande, 5°, si celui qui n'est pas sûr d'être en état de grâce peut, en cet état, recevoir la communion ; j'ai répondu à cela dans mon ouvrage[3], qu'à considérer la chose en elle-même, celui qui doute s'il est ou non dans le péché, ne peut pas communier : mais, après y avoir réfléchi, il me semble qu'il faille ici distinguer davantage ; je dirai donc : si la personne doute qu'elle ait péché ou non mortellement, elle peut se confesser auparavant sans aller communier ; et peu importe que son doute soit positif ou négatif (car il suffit, pour recevoir plus sûrement le fruit du sacrement, de faire, avant de communier, un acte de contrition), parce que le précepte de l'Apôtre qui ordonne de s'éprouver d'abord soi-même, et par lequel il faut entendre, comme l'a expliqué le concile de Trente, l'obligation de se confesser, ne s'applique qu'à ceux qui, étant certains d'avoir commis un péché mortel, ne s'en sont pas encore confessés. ainsi que l'a déclaré le concile (sess. XIII, chap. VII), par ces paroles : « Que personne, ayant la conscience d'un péché mortel, ne doit s'approcher de

1. Ubi currit eadem ratio, ibi currit eadem legis dispositio.
2. Cf. lib. VI, n. 268. — 3. N. 432 et 355.
4. Probet autem seipsum homo.

l'eucharistie [1]. » Ainsi donc le précepte de l'épreuve que demande l'Apôtre ne devient obligatoire, que lorsque l'on a conscience de sa faute. Mais si l'on est certain d'avoir commis un péché mortel, on ne peut pas communier avant de s'être confessé, parce qu alors on est indubitablement soumis au précepte de l'épreuve prescrite. Par conséquent, lorsqu'on a un doute positif ou négatif si l'on a perdu la grâce (par exemple, lorsqu'on est incertain si la confession a été nulle par défaut de disposition ou de juridiction, ou si l'on doute de sa contrition dans un cas où il y ait nécessité de communier), on ne peut pas recevoir la communion, parce qu'on irait alors contre le précepte qui exige une épreuve non pas seulement probable, mais encore certaine, de même que le péché a été certain.

§ III. — De la disposition du corps.

XXXV Du jeûne naturel. S'il y a doute sur le jeûne. Si les pendules ne sont pas d'accord. Le jeûne est rompu par ce qui se prend de dehors. — XXXVI. Des restes de nourriture. — XXXVII. Des restes d'eau, de sucre, etc. — XXXVIII. Du tabac à priser. — XXXIX. Du tabac à fumer. — XL. Du tabac et autres aromates à chiquer. — XLI. De l'eau ou de tout autre liquide introduit par les narines, volontairement ou par cas fortuit. — XLII et XLIII. Si les cheveux, les pierres, le papier, etc., étant avalés, rompent le jeûne. — XLIV Si, sans avoir digéré, etc. — XLV. Peut-il être permis de cracher après la communion ? — XLVI. Des cas où le jeûne n'est pas obligatoire; et 1° pour le viatique : si l'on peut le recevoir plusieurs fois. — XLVII. Combien de fois? — XLVIII. Si celui qui a communié le jour précédent par dévotion, etc. — XLIX. De celui qui a communié le jour même dans la matinée. — L. Peut-on omettre les paroles *Accipe viaticum?* — LI. Le prêtre peut-il, pour pouvoir donner le viatique, célébrer la messe sans être à jeun ? — LII. 3° On n'exige pas le jeûne pour les cas où il y aurait à craindre quelque outrage pour le sacrement. — LIII. 4° S'il y a quelque scandale à craindre. Si celui qui célèbre la messe se rappelle qu'il est à jeun. — LIV 5° S'il y a nécessité d'achever le saint sacrifice. Que doit-on faire si l'on découvre qu'on s'est trompé au sujet du vin ? Et dans le doute, etc. — LV 6° Si l'on peut célébrer la messe sans être à jeun, pour se soustraire à un danger de mort. — LVI, Une pollution est-elle un obstacle à la communion ? — LVII. L'acte conjugal entre époux l'em-

1. Ut nullus sibi conscius mortalis peccati... ad sacram eucharistiam accedere debeat.

pêche-t-il? — LVIII. De celui qui a un extérieur sale, ou qui a la lèpre, ou les menstrues, ou qui se présente d'une manière indécente. Du prêtre qui communie à la manière des laïques.

XXXV. Régulièrement parlant, pour que la communion soit permise, il faut (conformément au précepte de l'Eglise, formulé dans le chap. *Ex parte, de celeb.*), avoir gardé le jeûne naturel, c'est-à-dire que le communiant n'ait rien mangé ni bu depuis le milieu de la nuit précédente. Néanmoins le simple doute d'avoir avalé quelque chose depuis le milieu de la nuit n'est pas un obstacle à la communion, ainsi qu'il a été dit au chapitre Ier, n° 19, parce que (comme on l'a prouvé dans cet endroit) le précepte qui défend de communier après avoir rompu le jeûne n'est pas un précepte positif, mais un précepte négatif ; par conséquent, tant qu'il n'est pas certain que le jeûne ait été rompu, la possession n'est pas pour la prohibition, mais pour la liberté de celui qui veut communier. Et c'est pour cela que Sanchez, Lugo, Merati, Holzmann, Lacroix, les docteurs de Salamanque, Quarti, Escobar, Villalobos, Trullench, Fagundez, etc., disent avec la plupart des autres que, entre plusieurs pendules, on a la liberté de se régler sur celle qui frappe la dernière l'heure de minuit, à moins qu'on ne soit certain qu'elle a été mal réglée ; et à moins aussi (comme l'ajoute très-justement Lacroix) qu'elle ne se dérange la plupart du temps, parce qu'alors on doit présumer qu'elle a mal indiqué l'heure [1] Mais il faut remarquer ici que le point qui fixe la moitié de la nuit, n'est pas le dernier coup de la pendule, comme le voudraient les docteurs de Salamanque et autres, mais son premier coup, comme le disent avec raison Lugo, Sanchez, Tournely, etc. Je tiens même cela d'un très-habile fabricant de pendules qui me l'a assuré [2]

Par la même raison, comme la défense de communier après qu'on a bu ou mangé est un précepte négatif, ce précepte, quoiqu'il soit purement ecclésiastique, n'admet pas de légèreté de matière, ainsi que tout le monde s'accorde à le dire, quoi qu'en pensent Gibert et Pasqualigo. Pour qu'une

1. Cf. lib. VI, n. 82. — 2. Cf. lib. VI, n. 282, à ces mots : *Num autem.*

chose rompe le jeûne, il faut trois conditions, d'après les règles enseignées par tous les docteurs : 1° que ce que l'on avale soit pris de dehors ; 2° qu'on le prenne comme nourriture ou comme boisson ; 3° que ce que l'on prend ait la qualité de nourriture ou de boisson. Ainsi donc, d'après la première de ces règles, il faut que la chose que l'on prend provienne immédiatement du dehors ; c'est ce que disent Suarez, Lacroix, Elbel, Sporer, etc., d'après saint Thomas [1], qui dit que, pour ce qui vient du dedans du corps, on ne peut pas dire que ce soit le manger, et que par conséquent cela ne détruit pas le jeûne [2]. Cela posé, on peut permettre la communion à celui qui aurait avalé du sang provenant de la tête ou des gencives, lors même qu'il l'aurait fait de propos délibéré : c'est sur quoi tout le monde en général est d'accord, et en particulier Laymann, Bonacina, Cabassut, Habert, Antoine, les docteurs de Salamanque, etc. (quoi qu'en dise Tournely), parce que (comme nous l'avons dit avec saint Thomas) rien de ce qui ne se prend pas par dehors ne s'appelle un aliment [3].

XXXVI. Mais ici on met en doute si ce ne serait pas rompre le jeûne que d'avaler volontairement des restes de nourriture laissés dans sa bouche. Suarez, Quarti, Henriquez, Castropalao, Elbel, Coninck et autres le nient absolument, en donnant pour raison que ces restes doivent être moralement considérés comme faisant partie du repas de la veille. Cette opinion même paraît très-conforme au sens de la rubrique du missel (*De defect.*, n. 3), où il est dit : « Si l'on avale des restes de nourriture qu'on a gardés dans la bouche, cela ne fait point obstacle à la communion, puisqu'on ne les avale pas par manière de nourriture, mais en guise de salive [4]. » Cependant beaucoup d'autres, et en plus grand nombre, s'accordent à dire que cela rompt le jeûne, comme Vasquez, Laymann, Bonacina, Tournely, Ronca-

1. In IV. dist. 8, q. 1, a. 4, q. 2. — 2. Cf. lib. VI, n. 278 et 279. — 3. Ibid., n. 279, in fin., à ces mots : *Secus vero*.

4. Si reliquiæ cibi remanentis in ore transglutiantur, non impedient communionem, cum non transglutiantur per modum cibi, sed per modum salivæ.

glia, Cabassut, etc., qui soutiennent que, lorsque ces restes sont avalés avec intention, ils doivent être considérés comme une nouvelle réfection. C'était aussi l'opinion de saint Thomas, qui dit : « Ces restes de nourriture laissés dans la bouche n'empêchent pas la communion, si c'est par hasard qu'on les avale[1]. » Donc, d'après le Docteur angélique, si on les avale volontairement, cela doit empêcher la communion. Cette seconde opinion paraît plus probable, quoique je ne juge pas improbable la première. Mais, comme en cette matière on ne doit pas se montrer trop scrupuleux (ainsi que l'observe avec raison Suarez), j'embrasserais volontiers le sentiment du cardinal de Lugo, adopté aussi par le pape Benoît XIV, dans son ouvrage sur la messe, et qui consiste à dire que l'on doit cracher les restes attachés aux dents, lorsqu'on les sent sur la langue ; mais que, d'un autre côté, on n'est pas obligé de les extraire avec soin d'entre les dents, quoiqu'on puisse prévoir que, si on ne les extrait pas, on les avalera : car cette obligation, dès là qu'elle serait imposée, serait la cause de trop de scrupules. Il paraît même que c'est là le sens de la rubrique précitée, lorsqu'elle dit que ces restes sont avalés par manière de salive[3]

XXXVII. On doit dire la même chose des restes de l'eau avec laquelle on s'est rincé la bouche, et qui empêchent également la communion lorsqu'on les avale avec intention, mais qui ne l'empêchent pas si on le fait sans le vouloir. C'est ce qu'enseignent Suarez, Castropalao, Tournely, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., ainsi que saint Thomas à l'endroit précité, où il dit : « On doit raisonner de même au sujet des restes d'eau, ou de vin, dont on se lave la bouche, pourvu qu'ils ne passent pas en grande quantité, mais mêlés à la salive, comme c'est inévitable[4] » C'est encore ce que dit la rubrique, où nous lisons :

1. Reliquiæ cibi remanentis in ore, si casualiter transglutiuntur, non impedient communionem (3, q. 80, a. 8, ad 4).

2. *De sacrif. miss*, lib. III, c. XXVII.

3. Cf. lib. VI, n. 279.

4. Et eadem ratio est de reliquiis aquæ, vel vini, quibus os abluitur, dummodo non trajiciantur in magna quantitate sed permixtæ salivæ, quod vitari non potest.

« On doit dire la même chose (c'est-à-dire, que le jeûne n'est pas rompu), si en se lavant la bouche, on avale sans le vouloir quelque goutte d'eau [1]. » Donc, si l'on avale l'eau avec intention, le jeûne est rompu [2] Il est au surplus hors de doute que le jeûne se trouve rompu, si, ayant mis dans la bouche un morceau de sucre ou de miel avant minuit, on l'avale après. Il en est de même de celui qui avale en le suçant le sang qu'il a tiré de son doigt, ou qui suce les larmes qui coulent de ses yeux. Tel est le sentiment commun des docteurs. Il en est de même encore de celui qui, étant tombé dans une rivière ou violenté par d'autres personnes, aurait avalé de l'eau ou tout autre liquide [3]

XXXVIII. D'après la deuxième règle, il faut, pour rompre le jeûne, prendre quelque chose en qualité de nourriture ou de boisson; c'est pourquoi Suarez, Lugo, Concina, Holzmann, Roncaglia, Escobar, Lacroix, Elbel et les autres communément (malgré ce qu'en disent plusieurs, mais en petit nombre) pensent que le tabac pris par les narines ne rompt pas le jeûne, lors même que, par accident, il en entrerait quelque poussière dans l'estomac; car c'est qu'on le prendrait non par manière d'aliment, mais par attraction : c'est là, du moins, ce que dit Benoît XIV dans son ouvrage *de Synodo* [4], où il affirme que cela est permis d'après l'usage universel des fidèles. A cette occasion, notons ici, en passant, ce que le même pontife rapporte de l'excommunication portée par Innocent X et par Innocent XII contre ceux qui prendraient du tabac dans l'église du Vatican, excommunication qu'Urbain VII avait déjà étendue aux églises d'Espagne, mais que Benoît XIII a abolie depuis pour toute l'étendue de l'Eglise [5].

XXXIX. De même, le tabac que l'on fume ne rompt pas le jeûne, comme l'enseignent encore Suarez, Villalobos, Trullench, les docteurs de Salamanque, Aversa, Holzmann, Viva, Lacroix,

1. Idem dicendum si lavando os, deglutiatur stilla aquæ præter intentionem.

2. Ibid., dub. 2. — 3. Ibid., à ce mot : *Ibid.*

4. Cf. lib. VII, c. LXV. — 5. Ibid., n. 180.

Sporer, etc., ainsi que le pape Benoît XIV [1], qui atteste que cet usage est aujourd'hui communément admis, et qu'il est confirmé par l'assentiment de tous les docteurs. Cependant les docteurs de Salamanque font une restriction, et disent que le jeûne serait rompu, si de propos délibéré on envoyait la fumée dans son estomac, parce que, ajoutent-ils, ce serait réellement se nourrir, attendu que cette fumée soutient le corps en quelque manière ; mais cette restriction est rejetée avec plus de raison et plus communément, comme en particulier par Escobar, Preposi., Marchant, Viva, Sporer, Renzi, Tamburrino, Diana, etc.; la raison en est d'abord que la fumée ne se prend pas par manière de nourriture, comme nous le dirons à propos de la troisième règle, et ensuite parce qu'en réalité ce n'est pas là une chose comestible et nutritive, que l'Eglise ait eu l'intention de prohiber ; et tel est aussi le sentiment commun des docteurs [2].

XL. De même le jeûne n'est pas rompu par le tabac ou les plantes aromatiques que l'on mâche, pourvu qu'on en rejette le jus en crachant. Tel est le sentiment commun, que soutiennent Lugo, Holzmann, Bonacina, Sporer, Concina, Prep., Trullench, les docteurs de Salamanque, Viva, Renzi, contre Henno, qui s'obstine à soutenir que, lorsque l'on mâche ces sortes de choses, il s'en transmet toujours quelque portion dans l'estomac, et que c'est de là, comme il le dit, que proviennent ensuite les flegmes ou les crachats. Mais le cardinal de Lugo répond à cela que, pour provoquer les crachats, il n'est pas nécessaire que le jus arrive à l'estomac, mais qu'il suffit de mâcher le tabac, puisque c'est là ce qui donne à l'estomac la force de rejeter les flegmes de la bouche, par le moyen des nerfs qui y correspondent. Et cela est permis, comme le disent Tanner, Lugo, Escobar, Tamburrino, Viva, etc., lors même que l'on avalerait quelque peu de jus mêlé avec la salive (pourvu qu'on ne le fasse pas à dessein), car alors on n'avale pas cela comme nourriture, mais simplement comme salive. Lorich excuse même celui qui en avalerait quelques grains entiers ; mais cette opinion est jus-

1. *De sacrif. miss.*, lib. III, c. XVII. — 2. Cf. lib. VI, cit. n. 280, dub. 2.

tement rejetée par Bonacina et par Tamburrino. Il en serait autrement si l'on n'en avalait qu'une parcelle mâchée qui se serait mêlée insensiblement avec la salive, car on ne l'aurait véritablement avalée alors que par manière de salive. Du reste, tous conviennent qu'il est indécent de mâcher ainsi du tabac avant la communion ; et ceux qui le feraient ne seraient point exempts d'une faute vénielle, à moins qu'ils n'eussent quelque motif d'excuse [1]

XLI. Suarez, Fagundez, Tamburrino, etc., prétendent encore que le jeûne n'est pas rompu par l'eau que l'on prend par les narines, comme le tabac, et qui arrive de même à l'estomac Mais c'est ce que je ne puis admettre si on le fait avec intention, n'importe que ce soit de l'eau ou du tabac, ou toute autre chose susceptible d'être digérée; parce que, malgré que ce ne soit ni manger ni boire, mais seulement aspirer, néanmoins, dès là qu'on le fait avec intention, et qu'on s'applique à faire arriver dans l'estomac du solide ou du liquide qui puisse être digéré, dès lors la chose que l'on prend revêt, au point de vue moral, la qualité d'un aliment ou d'un breuvage, puisqu'il y intervient, d'un côté, une matière potable ou comestible, et de l'autre une action tendant au même but qu'atteindrait celle de manger ou de boire [2] Il en serait autrement, si ce n'était que par hasard que l'on eût envoyé quelque chose dans l'estomac. Navarre, Suarez, Lugo, Habert, Concina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., disent la même chose de ce qu'on avale en respirant, par exemple, un peu de poussière dispersée par le vent, un moucheron, une goutte de pluie, où autre chose semblable; si c'est par hasard qu'on l'avale, cela ne rompt pas le jeûne ; mais cela le rompt, si on l'a pris avec intention, car alors c'est réellement manger ou boire [3]

XLII. D'après la troisième règle, il faut, pour rompre le jeûne, que ce que l'on prend ait la qualité de nourriture ou de boisson; en conséquence, on demande si, lorsqu'on a avalé des cheveux, des ongles, des pierres, du bois, du papier, ou autres

1. Cf. lib. VI; dub. 3. — 2. Cf. lib. VI, n. 280, à ces mots : *Dub.* 2. — 3. Ibid.

choses semblables, on est empêché par là de pouvoir communier. Quelques auteurs le nient d'une manière absolue, ce sont Ledesma, Busembaum, Diana, Renzi, etc., qui se fondent sur la règle que nous venons d'énoncer, attendu que ces choses-là ne peuvent pas compter pour aliments, ou du moins que l'usage n'autorise point à les considérer comme tels. Mais d'autres, tels que Laymann, Castropalao, Wigandt, Roncaglia, et les docteurs de Salamanque, l'affirment, au contraire, d'une manière également absolue, en disant que le respect dû à la communion exige qu'on ne mette rien dans son estomac avant de l'y recevoir la première. Mais l'opinion la plus commune, et qui me plaît aussi le mieux, est celle que soutiennent Lugo, Concina, Tournely, Escobar, Holzmann, Viva, Sporer et autres, et qui consiste à faire une distinction entre les choses susceptibles d'être digérées et celles qui n'en sont pas susceptibles, et qui dès lors ne rompent pas le jeûne, telles que les cheveux, les métaux, les cristaux, les ongles et les fils de soie ou de laine, parce que ces choses-là ne nourrissent pas et ne peuvent sous aucun rapport être considérées comme des aliments. Les partisans de l'opinion contraire s'appuient sur saint Thomas ; mais nous avons prouvé dans notre ouvrage que saint Thomas ne nous est pas opposé, ou que, du moins, il ne l'est pas ouvertement[1].

XLIII. Au contraire, le jeûne est rompu par tout ce qui peut être digéré, c'est-à-dire par tout ce qui se dissout dans l'estomac de manière à passer dans la substance de l'homme, comme le papier, la paille, les fils de lin, les poudres médicinales et la cire, parce qu'il s'y conserve d'ordinaire quelque chose de la nature du miel. Lugo, Wigandt, Escobar, Viva et Mazzotta disent la même chose de la terre ou craie que les femmes ont l'habitude de manger, puisque, d'après eux, il s'y trouve toujours quelque partie qui peut s'altérer dans l'estomac et passer en nourriture[2]

XLIV Remarquons 1° que, si l'on s'approche de la communion aussitôt après avoir mangé (après minuit, bien entendu), mais

1. Voy. lib. VI, n. 281. — 2. Cf. lib. VI, n. 191, à ces mots : *Si vero*.

sans avoir dormi ou sans avoir digéré, cela n'empêche pas la communion, sous le rapport du précepte qui prescrit le jeûne, comme l'enseignent Suarez, Juénin, Bonacina, Soto, Navarre, etc. Du reste, Tournely et Concina, avec saint Thomas, observent avec raison qu'il convient quelquefois de s'abstenir de la communion à cause de la torpeur de l'esprit, qui, comme dit le Docteur angélique, rend l'homme inhabile à recevoir ce sacrement[1]. Mais cela ne veut pas dire que l'on doive alors se priver de la communion, surtout si l'on a fait son possible pour dissiper cette torpeur et pour se présenter décemment à la communion, particulièrement si l'insomnie ou l'indigestion est provenue d'une cause juste ou naturelle, ainsi que nous l'expliquerons au numéro 56 dans un cas semblable[2].

XLV Remarquons, 2°, que ce n'est pas une faute de cracher aussitôt après la communion, toutes les fois que l'on ne doit pas raisonnablement soupçonner que quelque fragment d'hostie soit resté dans la bouche. Ainsi pensent Sanchez, Azor, Bonacina, Wigandt, Holzmann et Lacroix, d'après saint Thomas[3] Holzmann dit la même chose de celui qui mange ou qui boit aussitôt après la communion, parce que, quoique autrefois, d'après le chapitre *Tribus*, *de Consecr.*, *dist.* 2, on dût faire durer le jeûne jusqu'à sexte, cependant saint Thomas atteste que ce précepte n'était déjà plus observé de son temps. Du reste, il y aurait péché véniel, si on le faisait sans un juste motif, pendant que les espèces consacrées sont encore dans l'estomac (comme, par exemple, dans un quart d'heure, du moins pour ce qui concerne les prêtres). Tel est le sentiment commun que soutiennent Suarez, Aversa, Quarti, Lacroix, Dicastillo, après saint Thomas, qui ajoute, dans le passage précité : « On doit mettre un intervalle entre la réception de ce sacrement et les autres aliments[4] » Nous avons dit : *sans juste motif*, parce que lorsqu on a un juste motif, il n'y a pas de péché : par exemple, si le reli-

1. Homo fit ineptus ad sumptionem hujus sacramenti (3, q. 80, a. 8, ad 5m).
2. Cf. lib. VI, n. 289, à ces mots : *Hic ultimo*. — 3. 3, q. 80, a. 8, ad 6.
4. Debet esse aliqua mora inter sumptionem hujus sacramenti, et reliquos cibos.

gieux était forcé de se rendre au signal qui les appelle tous à table, ou autre motif semblable [1]

XLVI. Voyons maintenant dans quels cas on peut prendre la communion sans avoir jeûné. On le peut, 1°, lorsqu'on la prend pour viatique dans un danger de mort. Nous avons dit *danger*, parce que, pour recevoir le viatique, il n'est pas nécessaire, ni même convenable, d'attendre qu'il n'y ait plus aucun espoir de vie ; mais il suffit que le danger de mort soit probable. Aussi s'accordent-ils à dire que l'on peut prendre le viatique plusieurs fois même pendant la même maladie ; car on ne doit pas se contenter de recevoir ce sacrement pour satisfaire au précepte, mais on doit encore y recourir pour se fortifier contre les tentations, qui deviennent plus nombreuses et plus dangereuses au moment de la mort ; et on le peut non-seulement quand il survient un nouveau danger, mais encore quand le même danger continue, comme le disent Soto, Suarez, Toledo, Laymann, Silvius et Benoît XIV, qui recommande aux évêques d'avertir les curés qu'ils doivent administrer le viatique jusqu'à deux ou trois fois dans la même maladie [2]

XLVII. On peut élever des doutes : 1° sur l'intervalle à mettre entre une communion et une autre. L'opinion la plus commune est, comme le disent Silvius, Concina, Tournely, Busembaum, les docteurs de Salamanque, etc., qu'il faut y mettre un intervalle de huit jours ; d'autres disent qu'il suffit de six, comme Armilla, Filliucius, Diana, Possevin, etc. ; et même il n'est pas improbable qu'on peut, comme le pensent Laymann, Escobar, Roncaglia et Hurtado, réitérer le viatique dès le jour suivant, lorsque le malade est habitué à communier fréquemment, et que sa mort paraît imminente. Enfin, Castropalao, Armilla, Tamburrino et Dicastillo admettent généralement qu'on peut le réitérer d'un jour à l'autre [3]

XLVIII. On demande, 2°, si celui qui a communié par dévotion quelques jours auparavant est tenu de recevoir le viatique,

1. Cf. lib. VI, n. 283, au mot *Omnes*. — 2. De synodo, lib. VII. c. XII. — 3. Cf. lib. VI. n. 285. — 4. Cf. lib. VI, n. 284 et 285.

lorsqu'il vient à tomber en danger de mort. Les uns le nient, et c'est l'opinion la plus commune, lors même que la communion qui a précédé la maladie daterait de huit jours ; et c'est ce que disent Laymann, Suarez, Concina, Roncaglia, Bonacina, etc. Cette opinion est fondée sur ce que, par le moyen de cette communion, le malade s'est déjà préparé à la mort et a rempli le but du précepte. Nous regardons cela comme suffisamment probable, au moins, comme disent Lugo et Suarez, lorsque le danger de mort est survenu naturellement ; car alors on doit présumer que le danger avait commencé moralement dès l'époque de cette communion anticipée. Mais il est plus probable cependant qu'il y a obligation, même alors, de recevoir le viatique, comme le soutiennent Vasquez, Castropalao, Concina, Tournely, Habert, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., parce que ce précepte (qui est divin) devient obligatoire précisément au moment où le danger de mort est actuel ; et de même qu'on ne peut pas acquitter une dette avant de l'avoir contractée, de même on ne peut pas accomplir un précepte avant qu'il ait commencé d'être obligatoire. Et c'est en vain qu'on objecte que le but du précepte a été atteint par la communion précédente, puisque, si cela devait suffire, il suffirait également, pour satisfaire au précepte de la communion pascale, que l'on eût communié la veille du dimanche des Rameaux ; or, c'est ce qui n'est pas soutenable[1].

XLIX. On demande, 3°, si celui qui a communié le matin par dévotion doit ou peut recevoir le viatique le soir même, s'il tombe alors en danger de mort. Sur cette question, il y a trois opinions différentes : la première veut qu'on reçoive même alors le viatique pour satisfaire au précepte ; la deuxième soutient qu'on n'y est pas obligé, mais qu'on peut le faire ; c'est l'opinion que suivent Roncaglia, Gobat, Anaclet, etc. La troisième est de ceux qui prétendent que non-seulement on n'y est pas obligé, mais qu'on ne le peut pas même, attendu que les usages de l'Eglise ne permettent pas de communier deux fois

1. Cf. lib. VI, n. 285, dub. 2.

dans la même journée. Benoît XIV dit, à l'endroit précité [1], que, de ces trois opinions, le curé peut suivre celle qui lui convient le mieux, et, par conséquent, il les donne toutes trois pour également probables. Je pense, au surplus, que la meilleure est celle du cardinal de Lugo, qui distingue, et dit que, dans une maladie violente, résultant, par exemple, d'un coup ou d'une chute, le malade peut bien communier de nouveau, mais qu'il ne le peut pas dans une maladie naturelle, parce que celui qui a communié le matin étant déjà atteint d'une maladie (qui, quelques heures après, devient mortelle dans le même jour), est censé avoir communié avec la perspective de la mort, puisqu'il portait déjà moralement en lui-même le danger de mort, quoique non encore rendu manifeste. On doit en dire la même chose, avec Suarez, de l'apoplexie ; car on présumera que celui qui en est atteint en renfermait déjà les germes au moment où il avait communié le matin [2] Remarquons avec Viva et les docteurs de Salamanque, etc, que, si le malade peut facilement supporter le jeûne pour le jour suivant, on doit attendre jusque là à lui donner le viatique, pourvu qu'il ne coure pas le danger de mourir pendant cet intervalle, ou qu'il ne puisse observer le jeûne le lendemain, sans renoncer à prendre une médecine au moment opportun, ou enfin qu'il ne deviennent alors nécessaire de lui apporter le sacrement au milieu de la nuit. Du reste, Soto, Navarre, Filliucius, les docteurs de Salamanque et la plupart des autres disent avec raison que l'on ne doit pas s'arrêter à des scrupules sur ce point, attendu que le concile de Constance, session XIII, exempte, en règle générale, les moribonds de l'obligation du jeûne [3].

L. On demande 4° si, en administrant le viatique, le prêtre peut quelquefois, pour quelque juste motif, omettre les paroles *Accipe, frater, viaticum corporis*, etc. Clericat, Tamburrino, Quarti, etc., nient qu'il le puisse, par la raison que ces paroles sont expressément prescrites par le Rituel romain, et que

1. *De synodo.*, lib. VII, c. XII. — 2. Cf. lib. IV, n. 285, dub. 3. — 3. Ibid., à ces mots : *Hic autem.*

Paul V, parlant des rubriques prescrites dans le Rituel, a dit qu'elles doivent être « inviolablement observées [1] » Malgré cela, le P D'Alexandre [2], Tonelli et Pasqualigo le permettent avec quelque probabilité de raison pour le cas où le malade, en recevant la communion par manière de viatique, devrait en éprouver du trouble et un excès de tristesse, parce qu'on peut accomplir un précepte sans avoir pour cela l'intention de l'accomplir, et qu'il suffit que l'on fasse précisément ce qui est ordonné, ainsi qu'il a été dit, chapitre II, n° 29. Quant à ce qu'on objecte relativement au Rituel, ces auteurs répondent que cela ne s'applique pas à tout ce qui s'y trouve décrit, mais seulement aux règles qu'a établies l'Eglise, ou qu'a consacrées la pratique de l'antiquité [3], suivant les expressions de la bulle. Au moins ne peut-on pas dire que le précepte de prononcer ces paroles impose une obligation grave ; dès lors il n'y aurait qu'un péché véniel, dont toute cause juste suffit pour excuser, comme serait celle que nous avons mentionnée plus haut [4].

LI. On demande, 5°, si un prêtre peut célébrer sans être à jeun, quand cela est nécessaire pour qu'il puisse donner le viatique. Quelques-uns l'affirment avec probabilité, comme Concina, Major, et Fernandez ; et cette opinion est jugée probable par Lugo, Filliucius, Escobar, Viva, etc., parce que, dans un pareil cas (suivant eux), on doit obéir au précepte divin qui oblige le malade de recevoir le viatique, de préférence au précepte ecclésiastique qui enjoint au prêtre de ne pas célébrer quand il a rompu le jeûne. Mais l'opinion la plus commune, comme aussi la plus probable, soutenue par Soto, Silvius, saint Antonin, Suarez, Lugo, Navarre, Busembaum, les docteurs de Salamanque, Tournely, etc., c'est qu'il n'est pas permis même en ce cas de dire la messe à jeun, parce que le précepte qui défend de célébrer après avoir mangé est également divin pour le fond, comme étant une consé-

1. Inviolate observent.
2. *De monialibus.*
3. Quas Ecclesia, et probatus usus antiquitatis statuit.
4. *De synod.*, lib. VII, c. XII, n. 4 et 5.

quence du respect que l'on doit à ce sacrement. Et il ne sert de rien de dire que le précepte qui permet au malade de communier sans être à jeun, doit par là même permettre au prêtre de dire la messe sans être à jeun, afin que le malade puisse communier; car on répond à cela que si le malade a la permission de communier sans être à jeun, c'est parce que, dans ce cas, il y a conflit entre le précepte ecclésiastique et le précepte divin, et que l'on doit préférer ce dernier; au lieu que le prêtre n'a qu'un précepte à observer, celui qui lui défend de célébrer sans être à jeun, et qu'il ne peut le violer pour faciliter au malade l'accomplissement de son devoir [1]

LII. Voilà pour ce qui concerne le viatique; parlons maintenant des autres cas où l'on peut recevoir l'eucharistie sans être à jeun. On le peut en deuxième lieu, lorsqu'il est à craindre que sans cela le sacrement ne se perde ou qu'il ne soit profané. Dans un pareil cas, un laïque même peut le prendre lorsqu'il ne se trouve là aucun prêtre, comme le prêtre peut aussi le distribuer à des laïques, quand même ceux-ci ne seraient pas à jeun; ainsi parlent Suarez, Vasquez, Lugo et Busembaum [2].

LIII. En troisième lieu, lorsqu'il est à craindre qu'il ne résulte un scandale de ce qu'on ne verrait pas telle personne, communier ou célébrer. Par conséquent, lorsqu'un prêtre, pendant qu'il célèbre le sacrifice, se rappelle qu'il n'est pas à jeun, si c'est après la consécration, il est hors de doute qu'il doit continuer le sacrifice, parce qu'il ne peut pas le laisser imparfait, ainsi que nous l'expliquerons au numéro suivant; mais lorsqu'il s'en souvient avant la consécration, il ne doit pas continuer la messe, toutes les fois qu'il peut se conduire ainsi sans scandale pour les autres, ou sans note d'infamie pour lui-même, comme le disent, à la suite de saint Thomas [3], tous les docteurs. Néanmoins, le P Concina dit avec quelques autres que ce scandale ne peut que bien rarement être à craindre, parce qu'il est facile de le faire cesser en déclarant que l'on a pris quelque chose sans y faire attention. Mais saint Bonaven-

1. Cf. lib. VI, n. 286. — 2. Ibid., n. 287. — 3. 3, q. 83, a. 6, ad 2.

ture, Soto, Angelo, Reginald, etc., disent, au contraire, que le prêtre ne doit jamais laisser inachevée une messe qu'il a commencée, lorsqu'il la dit en public, parce qu'il ne saurait guère la cesser ainsi sans causer du scandale. Le continuateur de Tournely (auquel je me joins), le pense également, et il ajoute que le scandale est toujours à craindre, à moins que le célébrant n'ait une probité reconnue ou tout au moins présumée [1]

LIV En quatrième lieu, lorsqu'il y a nécessité d'achever le sacrifice, ce qui peut arriver de plusieurs manières : 1° si le prêtre s'aperçoit qu'il a pris de l'eau à la place du vin, et alors il peut, ou consacrer une nouvelle hostie et ensuite du vin, comme plusieurs prétendent qu'il doit le faire, ou bien consacrer seulement du vin, comme d'autres le soutiennent ; et, d'après la rubrique [2], l'une et l'autre opinion sont également probables pour tous les cas où l'on célèbre en public. Lugo, Tamburrino et Concina observent que si le prêtre s'aperçoit de son erreur lorsqu'il a déjà l'eau dans la bouche, il doit néanmoins l'avaler, et non pas la rejeter, parce qu'il s'exposerait à rejeter en même temps quelque fragment de l'hostie. De plus, Coninck, Laymann, les docteurs de Salamanque et Busembaum font remarquer que si le prêtre ne s'en aperçoit que lorsqu'il est déjà entré dans la sacristie, il n'est pas obligé de faire une nouvelle consécration. Si, dans le courant de la messe, soit après avoir pris les espèces, soit après les avoir consacrées, il conçoit des doutes sur la matière du vin, Tamburrino, Sporer et Mazzotta disent qu'il doit présumer que la matière était valide, parce que la possession est alors pour la substance du vin. Mais Pasqualigo, Gobat, Aversa et Lacroix disent avec plus de raison, que toutes les fois que le doute est fondé, et qu'on peut sans grand délai se procurer d'autre vin, on doit attendre qu'il soit venu, et le consacrer, parce qu'il n'est pas vrai de dire que la possession existe pour une chose dont on doute qu'elle soit du vin, tandis que la possession est bien plutôt pour le précepte qui exige que l'on fasse le sacrifice entier. Quoi qu'il en soit, toutes les fois qu'il

1. Lib. VI, n. 287, à cet endroit : 5, *Si grave*. — 2. *De defect.*, c. IV, n. 5.

subsiste un doute de cette nature, je pense que l'on doit consacrer le second vin sous condition, c'est-à-dire supposé que l'autre matière donnée pour du vin n'ait pas été consacrée, puisque autrement on s'exposerait encore à faire un sacrifice tronqué [1] 2° Le sacrifice doit, pour être complet, être achevé par quelque autre prêtre, quand même celui-ci ne serait pas à jeun, si le célébrant vient à manquer après la consécration, parce qu'alors, s'il y a un autre prêtre, cet autre, qu'il soit à jeun ou non, est obligé de compléter le sacrifice [2]; 3° si, après la consécration même d'une seule espèce, le prêtre se rappelle qu'il n'est pas à jeun, car alors il est obligé d'achever la messe. Nous disons *après :* car si c'est avant, le prêtre doit laisser la messe inachevée, toutes les fois qu'il le peut sans scandale ou sans déshonneur, comme nous l'avons dit au précédent numéro [3]; 4° si, après l'ablution, le prêtre s'aperçoit qu'il a laissé quelques restes du sacrifice, comme il est dit au numéro 5 [4]. Bonacina, Filliucius et autres disent que, si après que le prêtre a bu le précieux sang, il est resté dans le calice quelque parcelle de l'hostie, ou si elle est restée attachée au palais, il est plus décent de l'avaler avec l'ablution, que de la mettre avec le doigt sur les bords du calice et de la prendre ainsi ; mais la rubrique n'est pas aussi scrupuleuse, et elle permet de faire indifféremment l'un ou l'autre. Du reste, il est certain que, soit les prêtres, soit les laïques, peuvent prendre l'hostie avec l'ablution, sans contrevenir à la loi du jeûne, parce que, quand même on avalerait le vin de l'ablution avec l'hostie, l'action entière doit être considérée comme faisant un tout moral, comme l'enseigne Benoît XIV [5], et comme le disent d'un commun accord avec tout le monde Lugo, Suarez, Vasquez, Laymann, Castropalao, Concina, Bonacina, Holzmann, Lacroix, les docteurs de Salamanque [6], etc.

LV En cinquième lieu, il est permis au prêtre de célébrer la

1. Cf. lib. VI; n. 288 et 206, à ces mots : *Quod vinum.* — 2 Ibid., n. 288, ad 2. — 3. Cf. lib. VI, n. 287, à ces mots : *Si sacerdos*, et n. 288, ad 3. — 4. Ibid., n. 288, ad 4. — 5. Lib. VI. *De sacrif. miss.*, n. 5, c. XXII. — 6. Cf. lib. VI, n. 288, ad 7.

messe sans être à jeun, pour échapper à un danger de mort, comme l'admettent Silvestre, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., pourvu qu'on ne l'exige pas du prêtre par mépris pour l'Eglise. Silvestre et Diana disent qu'un prêtre peut même, par crainte de la mort, célébrer sans autel et sans habits sacrés, parce que, d'après ces casuistes, le précepte de l'Eglise n'oblige pas à un si grand prix. Mais ces deux opinions sont rejetées avec raison par Suarez, Tamburrino, Tournely, Merati, Roncaglia, Concina, Cajetan, Sanchez, Castropalao, etc., lors même que ce prêtre aurait à célébrer pour pouvoir donner le viatique, comme ont soin d'ajouter Lugo, Dicastillo et Benoît XIV [1], parce que (comme l'observe justement Lacroix), ces opinions ne peuvent guère être mises licitement en pratique, car il serait bien difficile de célébrer ainsi sans s'exposer au mépris des assistants, comme l'avouent Laymann et Escobar eux-mêmes, ou au moins sans causer quelque scandale ou quelque grave irrévérence; si bien qu'il y a là en présence le précepte naturel tout au moins du respect dû au sacrifice, précepte dont on ne saurait être dispensé, pas même par la crainte qu'on aurait de la mort [2].

LVI. « Pro complemento hujus materiæ, nempe dispositionis ad communionem, quæritur 1. an pollutio habita eadem communionis die impediat ab illa. Distinguendum : si pollutio fuit voluntaria, absolute loquendo, per se non impedit (modo præcesserit, intellige, debita confessio) ut omnes concedunt; communiter tamen doctores docent, teneri pœnitentem sub veniali abstinere ea die a communicando, propter reverentiam sacramento debitam ; ita Lugo, Salmanticenses, Concina, Viva, etc., ex D. Thomas [3], qui tamen excipit : *Nisi magna necessitas urgeret*, quod intelligitur, ut recte aiunt Bonacina, Ledesma, Gran., Salmanticenses, Viva et alii passim, nempe si scandalum, vel alia justa causa communionem exigat, *prout prudenti confessario videbitur*, uti loquitur rubrica missalis [4]. Si vero pollutio fue-

1 *De sacrif. miss.*, lib. VII, n. 4, in fin. — 2. Cf. lib. VI, n. 289. — 3. In IV. dist. 9, q. 1, a. 4, q. 2, ad 2. — 4. *De defect.*, n. 9.

rit involuntaria, etiam communiter docent S. Bonaventura, Gerso, Navarrus, Laymann, Soto, Suarez, Vasquez, Salmanticenses et alii plures cum rubrica[1]; nullam esse obligationem abstinendi a communione, modo nulla fuerit relicta, et adhuc perseveret perturbatio mentis, orta ex delectatione ante habita, vel ex turpi imaginatione pollutionem concomitante : cum hujusmodi enim perturbatione accedere, communiter non excusatur a veniali, nisi adsit aliqua justa causa necessitatis, aut devotionis, ut recte limitant Castropalaus, Sanchez, Gerso, Laymann, Holzmann, Salmanticenses, et alii cum D. Thoma, loco citato, ubi ait : *Si necessitas immineat vel devotio exposcat, talis non impeditur ;* vel nisi homo conetur quantum potest perturbationem illam repellere, et media adhibere ut devote accedat, prout rationabiliter docent omnes autores mox supra relati cum Suarez, qui pro hac re affert S. Justinum dicentem : *Non est æquum propter hanc involuntariam passionem abstinere a mysteriis*[2].

LVII. « Quæritur 2. an copula conjugalis a communione impediat. Quidquid aliqui dicant, communiter doctores tradunt non excusari a veniali propter indecentiam, qui ad Eucharistiam accedit eadem die qua copulam habuit causa voluptatis ; ita S. Antoninus, S. Bonaventura et Sanchez, Suarez, Tournely, Salmanticenses, cum S. Thoma[3] ex D. Gregorio in cap. *Vir.*, VII, *caus.* 3, *q.* 4, qui ait : *Cum vero non amor ob procreandas soboles, sed voluptas dominatur in opere, tunc prohiberi debet, ne accedat ad hoc sacramentum.* Recte vero dicunt Sanchez, Antoine et Salmanticenses cum aliis, quod a prædicta culpa excusat quævis causa honesta, puta solemnitas, sive indulgentia eadem die occurrens, evitatio scandali aut notæ, specialis devotio, etc. Si autem copula fuerit absque culpa, verbi gratia, ad prolem gignendam, tunc quamvis sit congruum ad aliam diem communionem differre, nulla tamen est obligatio ab illa abstinere ; quia procreatio sobolis, cum sit actus omnino honestus, satis reparat indecentiam, ut communiter dicunt S. Thomas.

1. Loc. cit. — 2. Cf. lib. VI. n. 272. — 3. 3, q. 80, a. 7, ad 2m

loco citato, Lugo, Sanchez, Concina, Petrocorensis, Salmanticenses, etc., ex D. Gregorio supra relato. Nec obstat textus in cap. *Sciatis*, XXXIII, qu. 4, ubi D. Hieronymus docet abstinendum ; nam respondet Angelicus[1], ibi sermonem fieri tantum de altaris ministris conjugatis, quales sunt Græci[2] Item communiter docetur de conjuge reddente debitum, nempe quod iste tantum causa consilii abstinere potest a communione, sed non tenetur, ita S. Thomas, S. Bonaventura, S. Antoninus, Albertus Magnus, Dionysius Cartusiensis, Sotus, Palud, Suarez, etc. Et sic pariter docuit sanctus Franciscus Salesius[3], sic dicens : « Dieu trouvoit mauvais en l'ancienne loy, que les créanciers fissent exaction de ce qu'on leur devoit ès jours de festes : mais il ne trouva jamais mauvais que les débiteurs payassent et rendissent leurs devoirs à ceux qui les exigeoient. C'est chose indecente, bien que non pas grand peché, de solliciter le payement du devoir nuptial le jour que l'on s'est communié ; mays ce n'est pas chose malseante, ains plustost meritoire, de le payer. C'est pourquoy pour la reddition de ce devoir-là, aucun ne doit estre privé de la communion, si d'ailleurs sa devotion le provoque à la désirer. Certes en la primitive Eglise, les Chrestiens communioyent tous les jours, quoy qu'ilz fussent mariés, et bénis de la génération des enfans. » Idemque videtur clare docuisse adhuc D. Augustinus[4] dicendo : *Si non exigis, redde; pro satisfactione perfecta Deus tibi computabit, si reddis quod debetur uxori.* Et revera, si reddere debitum conjugale est actus virtutis, cur a communione impediet[5]? Hinc si confessarius rogatur ab uxore, quid agere debeat, si in die communionis vir debitum ab ipsa petat, sapienter docent Suarez, Laymann et Sanchez, respondendum, quod si mulier frequenter communionem suscipit, reddat et communicet ; si autem raro, ipsa virum precetur, ut pro illa die abstineat ; at si rogatio non proficit, adhuc communicet, nisi ex redditione magnam patiatur perturbationem, et ipsa non conetur repel-

1. In 4, d. 32, q. 1, a. 1, ad 1. — 2. Cf. lib. VI, n. 275, v. *Si vero.* — 3. *Introduc. à la vie dév.*, p. 2, c. XX. — 4. Enarr., *in Psal.* CXLIX, n. 15. — 5. Cf. lib. VI, n. 274.

lere[1] Debitum reddere in die communionis post ipsius acceptionem, excusatur ab omni culpa. Petere vero post communionem, alii dicunt esse veniale, et quidem probabiliter, nisi justa subsit causa; sed communius Sanchez, Navarrus, Victorinus et Tamburrinus, sentiunt, id esse tantum consilii[2] »

LVIII. La disposition du corps exige encore que l'on n'approche pas de la communion avec quelque souillure extérieure trop remarquable qui puisse être facilement ôtée; car si elle est secrète ou incurable, et indépendante de la volonté, comme serait la lèpre ou la gale, ce n'est pas un empêchement, comme le disent généralement les docteurs. Notons, cependant, que si un prêtre est frappé de la lèpre, ou atteint de quelque autre mal qui fasse horreur, il lui est défendu de célébrer, ainsi qu'il est dit au chapitre *Tua nos*, *de cler. ægrot.*, vu le scandale et l'horreur que le peuple en éprouverait[3], comme il est dit dans le texte ; d'où il suit qu'il pourrait célébrer en secret[4] Quant à la question de savoir si les femmes peuvent communier à l'époque où elles ont leurs menstrues, Suarez dit qu'elles doivent, sous peine de péché véniel, différer la communion supposé qu'elles le puissent commodément; mais il est plus probable que cela n'est que de conseil, comme le disent tous les autres en général, et en particulier La Palud, Pierre d'Ailly, Castropalao, les docteurs de Salamanque et Laymann, conformément à la doctrine de saint Grégoire, cité par ce dernier, et qui a dit en parlant d'une femme ainsi disposée : « Si le respect dont elle est pénétrée lui ôte la hardiesse de recevoir la communion, nous devons l'en louer ; mais nous n'avons point à la juger, si elle ose néanmoins la recevoir[5] » Le Pr Concina dit avec raison que l'on doit refuser la communion aux femmes qui s'y présentent d'une manière indécente, par exemple, avec le sein découvert. Disons aussi qu'il convient aux gens armés de déposer leurs

1. Cf. lib. III, n. 275, v. *Qui autem.* — 2. Ibid., v. *Die autem.*
3. Pro scandalo et abominatione populi.
4. Cf. lib. VI, n. 275.
5. Si ex veneratione magna, percipere non præsumit, laudenda est; sed si percipiat, non judicanda.

armes, quand ils vont à la communion[1]. Notons, de plus, que, lorsqu'un prêtre communie à la manière des laïques, pour cause d'infirmité, il doit avoir l'étole placée sur ses deux épaules. C'est ce qu'a ordonné le concile de Brague, sous peine d'excommunication, ainsi qu'on le lit dans le chapitre *Ecclesiastico,* IX, dist. 23. Azor, Turrien et Tamburrino disent que ce décret est tombé en désuétude, de sorte qu'aujourd'hui il n'y a plus aucune obligation de s'y conformer; néanmoins, c'est avec plus de raison que Suarez, Gavantus, Bonacina, Barbosa, etc., et en général, tous les autres théologiens, sans taxer de péché mortel, la pratique contraire, y verraient au moins un péché véniel, d'autant plus que cette cérémonie est expressément prescrite par la rubrique : « Que les prêtres, y lisons-nous, communient avec l'étole[2] »

QUATRIÈME POINT

Du saint sacrifice de la messe.

LIX. On renvoie à ce qui a été dit dans l'*Examen des ordinands.* Il est permis aux prêtres, même riches, d'exiger l'honoraire de la messe. — LX. Que penser de celui qui réclame plusieurs honoraires pour une seule messe? — LXI. Comment fixer le taux de l'honoraire d'une messe? — LXII. On ne peut pas demander un honoraire qui dépasse la taxe, mais l'évêque peut défendre d'en recevoir qui soient au-dessous. Celui qui se contente d'un moindre peut-il diminuer le nombre des messes qui lui sont demandées? — LXIII. Que dire de celui qui néglige de dire une messe qu'il a promis de dire pour un honoraire minime? — LXIV. De celui qui convient de l'honoraire à recevoir. — LXV. De celui qui en garde une partie, ou qui fait célébrer la messe par un prêtre moins probe; et à qui doit être rétribuée la portion retenue? — LXVI. Si la rétribution a été considérable, par égard pour la personne en particulier à qui on la donne. — LXII. Des chapelains. — LXVIII. Des administrateurs d'églises. — LXIX. Si le célébrant fait remise de la portion retenue, et si l'exécuteur testamentaire, etc. — LXX. De celui qui recueille les aumônes. — LXXI. De celui qui permute les messes. — LXXII. A qui les curés doivent-ils appliquer les messes qu'ils célèbrent? — LXXIII. A qui doivent les appliquer les autres bénéficiers, et les chapelains des monastères, etc. S'ils peu-

1. Cf. lib. VI, n. 275, à ces mots : *An vero.*
2. Sacerdotes vero cum stola communicent (Cf. lib. VI, n. 276).

vent quelquefois les appliquer à d'autres, ou s'abstenir de les dire, s'ils sont indisposés ? — De la messe conventuelle. — LXXIV De la prescription des messes.— LXXV. Si le chapelain peut changer d'église, d'autel, etc.; s'il ne célèbre pas sur un autel privilégié; s'il fait faire le service par un autre. — LXXVI. De la réduction. — LXXVII. Si, lorsque les revenus sont insuffisants, l'évêque peut diminuer le nombre des messes à dire. — LXXVIII. Si le chapelain peut le faire. Des messes grégoriennes. — LXXIX. Si un religieux peut appliquer les messes qu'il dit contrairement à la volonté de son prélat. — LXXX. S'il suffit de l'intention habituelle d'appliquer les messes que l'on dit ? — LXXXI. De l'application *in confuso*. — LXXXII. De l'application conditionnelle. — LXXXIII. Si, au jour des Morts, etc. De l'autel privilégié.— LXXXIV, LXXXV et LXXXVI. On pèche grièvement quand on dit la messe à la hâte. — LXXXVII. Des résolutions de la sacrée Congrégation des rites. — LXXXVIII. Catalogue des décrets de la sacrée Congrégation.

LIX. Nous avons suffisamment parlé, dans l'*Examen des ordinands*, n° 142, de l'eucharistie considérée comme sacrifice : nous nous bornerons donc ici à exposer, dans un plus grand détail, quelques principes particuliers relativement à l'honoraire des messes et à leur application. Et, d'abord, en ce qui concerne l'honoraire, personne ne conteste au prêtre le droit de recevoir un honoraire pour la messe ; car, comme le dit saint Thomas : « Un prêtre ne reçoit pas l'argent qu'on lui donne comme prix de la consécration qu'il fait, mais comme moyen de vivre [1]; » et de même que les personnes, même riches, se font payer lorsqu'elles font quelque travail qui mérite un salaire, de même aussi les prêtres peuvent, sans même être réduits à l'état de pauvreté, exiger l'honoraire, comme l'enseignent, avec le commun des théologiens, Soto, Gerson, Suarez, Tournely, Concina et autres [2] (contre Cajetan et Sylvestre). Quant à la question de savoir si un prêtre peut se rendre coupable de simonie en disant la messe principalement en vue d'en recevoir l'honoraire, c'est ce que nous avons expliqué chapitre IV, n° 45, et nous avons fondé notre opinion, qui est négative en ce point, sur la raison que donne saint Thomas,

1. Sacerdos non recipit pecuniam quasi pretium consecrationis, sed quasi stipendium suæ sustentationis (2-2, q. 10, a. 2, ad 2).
2. Cf. lib. VI, n. 316 et 317.

et que nous avons rapportée plus haut, savoir, que cet honoraire n'est pas reçu comme le prix d'une chose spirituelle, mais comme devant servir à l'entretien de la personne qui emploie les forces de son corps à célébrer le saint sacrifice.

LX. Notons 1° les deux propositions condamnées par Alexandre VII. La première, comptée pour la huitième, portait qu'un prêtre peut recevoir un double honoraire pour une même messe, en appliquant à celui qui la lui demande la partie toute spéciale du fruit qui doit en revenir au célébrant lui-même, et cela depuis le décret d'Urbain VIII (sur ce sujet) [1]. La raison pour laquelle cette première proposition a été condamnée, c'est que l'application de ce fruit tout spécial (ou spécialissime) de la messe est une chose très-incertaine; car, quoique plusieurs docteurs l'admettent, beaucoup d'autres néanmoins, tels que Lugo, Laymann, Suarez, Vasquez, Tamburrino, etc., nient qu'elle puisse se faire. La deuxième proposition, comptée pour la dixième dans le décret, était conçue ainsi : « Ce n'est pas contraire à la justice que de recevoir un honoraire pour plusieurs sacrifices et d'en offrir un seul; et il n'y a non plus en cela rien de contraire à la fidélité, quand même je promettrais avec serment à celui qui me donne la rétribution de n'offrir ce sacrifice pour aucun autre [2] » La raison pour laquelle a été condamnée cette seconde proposition, c'est que, quoi qu'on trouve plus probable l'opinion qu'ont soutenue la *Théologie de Périgueux*, Gonet, Habert, Pignatelli, Tournely, Concina, Cano, les docteurs de Salamanque, et qu'a enseignée aussi saint Thomas [3], savoir, que la messe est d'une valeur tant intensivement qu'extensivement infinie, parce que le sacrifice de l'autel est le même que celui de la croix, qui, sans aucun doute, a été d'une valeur infinie; néanmoins, comme la capacité de l'homme, pour

1. Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem, idque post decretum Urbani VIII. — 2. Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre; neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promissam cum juramento danti stipendium, quod pro nullo alio offeram. — 3. 3, q. 79, a. 5. —

qui ce sacrifice est offert, est bornée, chacun en reçoit le fruit dans la mesure de sa capacité individuelle. Du reste, l'opinion contraire, d'après laquelle la messe n'a qu'une valeur limitée, tant intensivement qu'extensivement, ne manque pas non plus de probabilité, et c'est celle qu'ont soutenue saint Bonaventure, Scot, La Palud, Roncaglia, Soto, etc.; et il suit de cette autre opinion que, lorsque la messe est appliquée à plusieurs, elle leur profite moins que si l'on en disait une pour chacun d'eux en particulier [1]

LXI. Notons 2°, que la taxe qui fixe l'honoraire de la messe ne doit pas être basée sur la valeur de ce qu'il faut au prêtre pour son entretien d'une journée entière, comme le disaient Cajetan et Soto, car le prêtre n'emploie qu'une très-petite partie de sa journée pour dire la messe ; mais cette taxe doit être fixée d'après la détermination donnée, soit par le synode, soit par la coutume, soit par l'évêque du lieu, comme le disent Suarez, Busembaum, Concina, Tamburrino, etc., et comme l'a déclaré la sacrée Congrégation [2] Cette taxe est obligatoire même pour les réguliers, comme le disent encore Vasquez, Molina, Concina et Viva, en s'appuyant sur une autre déclaration de la sacrée Congrégation [3]. C'est pourquoi Roncaglia dit avec raison que si un testateur laisse des messes à célébrer sans en fixer le taux, ce taux doit être fixé d'après la taxe commune, ou bien par l'évêque, suivant l'usage du lieu, comme l'a encore déclaré la sacrée Congrégation ; en même temps qu'il faut, d'un autre côté, avoir égard à la valeur plus ou moins grande de l'hérédité [4]

LXII. Notons 3° que, quoique les prêtres ne puissent pas exiger une rétribution supérieure à celle qui est fixée par la taxe, néanmoins la coutume ne leur défend pas, et l'évêque lui-même ne peut pas leur défendre d'accepter une rétribution plus forte, lorsqu'elle leur est offerte spontanément, comme le disent très-bien Lessius, Lugo, Suarez, Bonacina, etc., etc., et comme

1. Cf. lib. VI, n. 312. — 2. Cf. ibid. 53. — 3. Cf. ibid. 320. — 4. Ibid., dub. 5.

le porte un décret de la sacrée Congrégation [1]; en revanche, l'évêque a le droit de leur défendre de recevoir une rétribution moindre que le juste prix, ou du moins que le minimum de ce prix ; ce que représente chez nous la valeur d'un *carlin* ou d'un *jules*, ainsi que l'a déclaré la sacrée Congrégation du concile, et comme l'enseignent avec probabilité Suarez, Bonacina, Roncaglia et le cardinal Lambertini [2], malgré l'opinion contraire de Soto et de Navarre, qui citent à leur appui saint Thomas [3]; mais, lors même que l'opinion de Soto paraîtrait fondée, les sujets n'en seraient pas moins tenus d'obéir, si l'évêque leur faisait une telle prohibition, parce que, lorsqu'il est douteux si le supérieur a excédé ou non ses pouvoirs, l'inférieur est tenu d'obéir [4] Qu'on se rappelle à ce sujet ce qui a été dit, chapitre XIII, n° 17. Dans le cas néanmoins où le prêtre aurait accepté une rétribution moindre que le juste prix, il ne peut pas (quoi qu'en disent certains auteurs) diminuer le nombre des messes, ni appliquer la même messe à deux personnes qui n'auraient donné chacune pour une messe que la moitié du prix, comme l'a décrété Innocent XII dans sa bulle *Nuper*, confirmant (*a*) ainsi un décret que rendit la sainte Congrégation sur l'intimation d'Urbain VIII. Voyez le décret indiqué à la fin de ce chapitre, n° 88, décret II. Toutefois, cela ne doit s'entendre que du cas où le prêtre a consenti à dire un nombre déterminé de messes pour une telle rétribution, mais non pour celui où il aurait fait cette promesse sans faire attention à l'extrême modicité de l'offrande, comme le font remarquer Laymann, Barbosa, Roncaglia, Tournely, etc. Autre observation : lorsqu'un prêtre promet à l'héritier de dire tout de suite les messes pour le testateur en lui faisant crédit pour le payement du prix, il doit les dire avant d'avoir été payé :

1. Lib. VI. n. 320, dub. 2. — 2. Notif 56, n. 11. — 3. 2-2, q. 100, a. 3. — 4. Cf. lib. VI, n. 320, dub. 3.

a) Le texte italien porte : *Come decreto Innoc. XII nella sua bulla* Nuper, *confermata dal decreto della S. C. emanato per ordine di Urbano VIII.* Un décret rendu par l'ordre d'Urbain VIII, dans la première moitié du dix-septième siècle, n'a pas pu confirmer une bulle d'Innocent XII, publiée dans les dernières années (1797) de ce même siècle; c'est l'inverse qu'il fallait dire.
(*Note de l'éditeur.*)

ainsi pensent les docteurs de Salamanque, Tapia, Villalobos [1], etc.

LXIII. Mais il reste ici un doute à éclaircir : le prêtre qui a promis une messe pour une rétribution trop faible, pèche-t-il grièvement en ne la disant pas ? Castropalao, Sporer, les docteurs de Salamanque, etc., répondent négativement, en fondant leur réponse sur ce que la rétribution ne constitue pas alors une matière grave. Mais il est plus probable que ce prêtre, même en ce cas, pèche grièvement, comme le soutiennent Lacroix, Holzmann, Roncaglia, etc., parce qu'on ne doit pas tant regarder ici la valeur de la rétribution, que la gravité du mal que l'on cause au prochain en le privant injustement (vu la convention faite avec la personne) du fruit de la messe. Il en serait autrement, disent ces mêmes auteurs avec Suarez, Sanchez, etc., si la messe avait été promise gratis, parce que, ainsi qu'il a été dit, chapitre x, n° 127, les simples promesses n'imposent pas une obligation grave [2].

LXIV Notons 4°, qu'il est permis au prêtre de convenir du prix des messes, pourvu que la convention n'ait rien que de conforme à la taxe ou à la coutume : tel est le sentiment commun, que soutiennent Lessius, Sanchez, Laymann, Castropalao, Soto, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc. (malgré l'opinion contraire de Concina), parce que, quoique l'honoraire de la messe ne soit pas dû en justice comme prix de la messe, ainsi que nous l'avons dit, il est dû néanmoins en justice comme moyen de soutien du prêtre, et, par conséquent, il peut faire l'objet d'une convention. En vain opposerait-on le chapitre fin. *de Pactis*, qui paraît défendre toutes conventions ayant pour objet des choses spirituelles, parce que cela ne doit s'entendre, comme l'a très-bien répliqué Roncaglia, que des pactes illicites, puisqu'il y est donné pour raison que « tout pacte honteux, ou ayant quelque chose de honteux pour objet, n'induit aucune obligation [3] » Et, en effet, il n'y pas d'autres pactes que ceux-là

1. Cf. lib. VI, n. 320, dub. 3, à ces mots : *Casu autem*. — 2. Cf. lib. VI, n. 317, q. 3 et 4. — 3. Nam pactum turpe vel rei turpis, nullam obligationem inducit.

qui soient réprouvés par le concile de Trente, session XXII, decr. *de observ. in cel. miss.*, en ce qui concerne les rétributions de messes, puisque les choses que ce concile ordonne aux évêques d'empêcher sur ce point, ce sont « les exigences importunes et ignobles d'aumônes [1] ». Le concile les appelle ignobles, désignant par là les rétributions qui ne sont pas données spontanément, mais à force d'importunités de la part de celui qui les réclame [2].

LXV. Notons, 5°, que lorsqu'un prêtre a reçu l'honoraire d'une messe, il ne peut pas la faire célébrer par d'autres en gardant pour lui-même une partie de cet honoraire. C'est ce qui a été réglé par un décret de la sacrée Congrégation du concile, approuvé par Urbain VIII et confirmé par Innocent XII. (On peut voir ce décret dans le catalogue placé à la fin de ce chapitre, n° 88, décret 3). Et de là vient qu'Alexandre VII a condamné la proposition comptée pour la neuvième dans son décret, et qui était ainsi conçue : « Depuis même le décret d'Urbain, un prêtre à qui sont données des messes à célébrer, peut y satisfaire par un autre, en donnant à celui-ci un honoraire moindre, et retenant pour lui-même le reste de la rétribution [3] » Les auteurs qui soutenaient cette proposition supposaient faussement que le décret d'Urbain n'avait pas été accepté. Enfin, Benoît XIV, dans sa bulle *Quanta cura*, du 30 juin 1741, a prononcé contre les clercs qui useraient de cette pratique, la suspension *ipso facto* réservée au pape, et contre les laïques l'excommunication papale. Beaucoup de docteurs soutenaient ensuite que les prêtres qui agissaient ainsi péchaient à la vérité, mais n'étaient point obligés de restituer la partie d'honoraire qu'ils retenaient pour eux-mêmes; tel était le sentiment de Suarez, de Navarre, de Vasquez, de Bonacina, etc.; et Viva disait que cette opinion n'était pas dénuée de fondement,

1. Importunas atque illiberales eleemosinarum exactiones (Sess. XXII, decr. de observ. in celebr. miss.). — 2. Cf. lib. VI, n. 320, dub. 4.

3. Post decretum Urbani, potest sacerdos, cui missæ celebrandæ traduntur, per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta.

parce qu'en recevant l'honoraire, le prêtre en devenait propriétaire, et que, d'un autre côté, il remplissait son obligation en faisant dire la messe par un autre prêtre. Mais je ne crois pas qu'on puisse soutenir encore cette opinion, après la condamnation de la proposition ci-dessus mentionnée. Aussi Vidal, Coreglia, Lacroix, Sporer, Holzmann, Concina, Tournely et Mazzotta, s'accordent-ils à dire, en conséquence de cette condamnation, que le prêtre en question est obligé de restituer; parce que, quoiqu'il acquière la propriété de l'honoraire, il ne l'acquiert que selon l'intention de celui qui le lui donne, et celui qui l'a donné veut non-seulement que la messe soit dite, mais encore qu'elle le soit avec l'honoraire qu'il a donné, parce que, plus l'honoraire est élevé, plus sont grands les fruits qu'il doit retirer de la messe ; or, cette intention entre dans la substance du contrat, et, par conséquent, le prêtre commet une injustice envers celui qui lui a donné un honoraire en en gardant une partie contre sa volonté[1] Il est bon, en outre, d'obserser, avec Lacroix, Pasqualigo, Concina et Viva, que, lorsqu'un prêtre a reçu d'une personne un honoraire considérable pour dire une messe, parce que cette personne l'estime particulièrement pour sa probité, il ne peut pas, même en cédant tout l'honoraire qu'il a reçu, faire dire la messe par un autre prêtre, dont la probité serait moins estimée. Toutefois, Lacroix et Concina ajoutent que le prêtre qui le ferait ne commettrait pas en cela une faute grave, à moins qu'il ne pensât que la personne qui lui a confié l'honoraire en serait gravement offensée[2] Quant à savoir à qui le prêtre devrait restituer la portion qu'il aurait gardée de l'honoraire considérable, Lacroix et Pasqualigo disent qu'il peut la restituer soit au prêtre qui a célébré la messe, soit à la personne qui lui a donné l'honoraire. Mais Sporer, Holzmann, Tournely soutiennent avec plus de probabilité qu'il doit le restituer au prêtre qui a célébré la messe, parce qu'en transférant à celui-ci la charge de la dire, il lui a

1. Cf. lib. VI, n. 322, à ces mots : *Dub.* 1. — 2. Cf. lib. VI, n. 321, à ces mots : *Hic autem.*

transféré en même temps le droit à latotalité de la rétribution suivant la volonté de celui qui la lui a donnée [1]

LXVI. Par conséquent, la rétribution qui est perçue pour la célébration d'une messe doit être donnée tout entière à celui qui l'a dite ; mais il faut faire exception : 1° pour le cas où cette rétribution plus considérable serait donnée non pas uniquement en vue de la messe à dire, mais en même temps par des considérations d'amitié, de parenté, de reconnaissance, de pauvreté, ou autres semblables. Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, que la personne dévote ait exprimé sa volonté à cet égard, mais il suffit d'en avoir la certitude morale, d'après les circonstances, comme le disent communément Passer., Mendo, Roncaglia, Dicastillo, Viva et autres [2].

LXVII. Il faut faire exception, 2°, pour les chapelains bénéficiers qui peuvent confier à d'autres la célébration des messes de leur bénéfice, en leur donnant seulement la rétribution ordinaire, comme le disent la plupart des docteurs, et comme l'approuva Innocent XII lui-même dans sa bulle *Nuper* [3] Cela s'applique aussi aux chapelains amovibles, comme le disent Lugo, Roncaglia et autres, et comme l'a déclaré la sacrée Congrégation du concile. Voyez plus loin le catalogue des décrets, numéro 88, décret 4. Viva, Lacroix, Gobat, etc., disent que cela s'applique également aux prêtres chargés d'une messe à dire à perpétuité; et Roncaglia, Passer., Tamburrino, Ricci et autres, l'appliquent encore au prêtre à qui un legs considérable a été laissé pour un nombre de messes à dire tant qu'il vivra. Ces opinions sont fondées sur ce que tous les décrets contraires ne parlent que des messes manuelles [4].

LXVIII. Observons cependant que l'exception faite ici au sujet des chapelains ne doit pas s'appliquer aux administrateurs d'églises, qui ne peuvent rien garder des rétributions de messes, pas même pour couvrir les frais de la célébration, excepté lorsque les revenus de l'église sont insuffisants. Enfin,

1. Ibid., n. 322, à ces mots : *Qui autem*. — 2. Ibid., n. 321, à ces mots : *Ab hac*. — 3. Cf. lib. VI, n. 321, à ces mots : *Excipitur*. — 4. Lib. VI, n. 321, v. idem.

on doit faire attention au décret de la sacrée Congrégation sur cet objet, confirmé par Innocent XII, et qu'on trouvera rapporté plus loin, numéro 88, décret 5 ; et remarquons en passant que le même pape Innocent XII, dans sa bulle *Nuper* de l'année 1697, ordonna aux administrateurs des églises d'afficher le tableau des messes à dire, soit à perpétuité, soit pour un temps.

LXIX. Quelques docteurs exceptent encore le cas où le prêtre à qui on a commis la charge de dire la messe aurait, de son propre mouvement, abandonné une portion de l'honoraire ; ainsi opinaient Tournely, Roncaglia, Viva, etc. Mais cette opinion ne peut plus être soutenue depuis la bulle de Benoît XIV ci-dessus mentionnée, où ce pape déclare que le prêtre qui a reçu pour une messe un honoraire considérable, ne peut pas en retenir une partie, quand même il le ferait avec le consentement de celui qu'il charge de dire la messe à sa place, et après lui avoir fait connaître le montant de l'honoraire entier[2] On ne peut pas non plus admettre comme probable l'opinion de Tamburrino, qui disait que, si l'exécuteur testamentaire faisait dire les messes laissées par le testateur dans quelque endroit où la taxe serait moins élevée, il pourrait retenir le surplus du prix, parce que ce serait alors le fruit de son industrie. Mais cette opinion est de même généralement rejetée par les autres, tels que Viva, Diana, Renzi, Roncaglia, Concina, etc., parce que l'exécuteur testamentaire n'a aucun titre pour retenir ce surplus, puisqu'il n'en a jamais acquis la propriété.

LXX. On demande, 1°, si le prêtre qui recueille les aumônes pour les messes, peut en retenir quelque chose pour se payer lui-même de sa peine. Concina nie que ce prêtre puisse le faire, parce que, dans la bulle de Benoît XIV, se trouve condamné celui qui, après s'être occupé de recueillir des rétributions de messes d'un prix au-dessus de l'ordinaire, fait dire ces messes

1. Vide instruct. confess. nov. part. 2, n. 406.

2. Non posse alteri stipendium minoris pretii irrogari, etsi eidem sacerdoti celebranti, se majoris pretii eleemosynam accepisse indicasset.

en retenant pour lui une partie de l'honoraire qui y est attaché[1]. Cependant ce n'est pas sans fondement que le P Viva affirme qu'un prêtre peut le faire, pourvu que la portion qu'il retient soit proportionnée à la peine qu'il s'est donnée, et que l'honoraire des messes ne lui ait pas été remis spécialement pour qu'il les célèbre lui-même, puisque cette rémunération est juste et conforme à la volonté des donatenrs eux-mêmes. En vain opposerait-on les paroles de la bulle précitée, puisque la défense qu'elles expriment ne s'applique qu'à celui qui se fait un métier d'aller recueillir les aumônes pour en tirer un profit honteux, en prenant les messes à un prix élevé pour les faire dire ensuite à bas prix ; mais cette défense ne s'applique nullement à celui à qui on a imposé le devoir d'aller recueillir l'honoraire des messes[2]

LXXI. On demande, 2o, si le prêtre qui reçoit une rétribution considérable pour célébrer aujourd'hui une messe peut la donner à dire à un autre prêtre en lui promettant de dire à sa place celle du lendemain, pour laquelle le prêtre ne doit recevoir que la rétribution ordinaire. Lacroix et Mazzotta disent qu'il le peut, parce que, d'après eux, ce n'est pas là retenir une portion du prix, mais seulement changer les messes et les jours ; mais je préfère l'opinion de Concina, qui n'admet pas que cela soit permis, parce qu'un tel échange ne semble pas pouvoir se faire sans une sorte de honteux commerce. Néanmoins, je n'ose pas dire, non plus que Concina, qu'il y ait à le faire un péché grave, surtout si cela est motivé par la pauvreté du prêtre[3].

LXXII. Notons, 6o, qu'il est nécessaire de savoir à qui les bénéficiers doivent appliquer les messes. Sur les obligations qu'ont à cet égard les curés, il y avait autrefois un grand nombre d'opinions diverses ; mais aujourd'hui la question se trouve décidée par Benoît XIV, dans sa bulle *Cum semper*, donnée le 29 août 1741,

1. Qui stipendia majoris pretii colligens, missas, retenta sibi parte, celebrari fecerit.

2. Cf. lib. VI, n. 321, à ces mots : *Excip*, 2.

3. Cf. ibid., n. 322, dub. 2.

où nous lisons que le curé doit appliquer la messe pour le peuple tous les dimanches et les jours de fêtes (y compris ceux où le pape a permis de vaquer à des œuvres serviles), et cela lors même qu'il manquerait de revenus suffisants pour son honnête entretien. D'un autre côté, le pape déclare que, lors même que la paroisse aurait des revenus abondants, le curé ne serait pas obligé pour cela d'appliquer plus souvent la messe à son peuple, comme le prétendaient certains docteurs.

LXXIII. Il est bon de se rappeler ici ce que nous avons dit plus haut, chapitre VII, n° 29. Quant aux autres bénéficiers, qui n'ont pas charge d'âmes, ils sont obligés de célébrer la messe pour le fondateur, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation du concile[2], toutes les fois que, dans l'acte de fondation, il n'a pas été exprimé qu'ils n'y seraient point obligés. Il en est de même pour les chapelains de confréries ou des couvents de religieuses, qui disent la messe afin que les confrères ou les religieuses puissent l'entendre; c'est donc pour ces derniers qu'ils doivent appliquer le sacrifice. Voyez le décret mentionné plus loin, n° 88, n. 5. Néanmoins, Lezana, Homobonus, Filliucius, Diana, Etienne, les docteurs de Salamanque, et la plupart des autres avec eux, accordent au chapelain la faculté de célébrer de quatre à six fois l'année, soit pour le salut de son âme, soit pour quelque proche parent ou pour quelque ami intime, quelque bienfaiteur, parce que l'on peut présumer en cela le consentement du fondateur lui-même, pourvu toutefois que le chapelain ne se fasse pas payer, comme le remarquent avec raison Bonacina, Gobat, Holzmann, Pasqualigo, Diana, les docteurs de Salamanque et les autres en général; car, alors, ce serait agir contrairement à la volonté du fondateur. De plus Suarez, Azor, Bonacina, Silvestre, les docteurs de Salamanque, Busembaum, etc., disent que le chapelain peut s'abstenir par respect de célébrer la messe une fois par semaine, ainsi que cela résulte du chapitre *Significatum, de præbend.*, où il est dit que les chapelains doivent célébrer tous les jours, « sauf des rai-

1. Cf. lib. VI, n. 325, q. 2. — 2. Ibid., n. 324.

sons de convenance et de dévotion[1] » Cependant, d'après Lugo, les docteurs de Salamanque et les autres en général, cette permission n'est pas applicable au cas où l'obligation de célébrer s'adresserait à une église particulière, par exemple, si le fondateur avait dit : « Je veux que l'on dise tous les jours une messe dans telle église, » mais seulement au cas où c'est au prêtre que l'obligation s'adresse, et aussi, comme disent Gobat, Tamburrino et Roncaglia, lorsqu'il n'est pas prouvé que le testateur ait eu une volonté contraire ; car si, dans l'acte de fondation, il avait recommandé que la messe fût célébrée tous les jours, « par le chapelain ou par un autre, » on ne pourrait alors laisser passer aucun jour sans dire la messe, comme l'observe très-bien Roncaglia, qui rapporte à ce sujet une déclaration de la sacrée Congrégation[2] Si le chapelain vient à être malade, Lugo, Lezana, Ricci, Diana, Busembaum, les docteurs de Salamanque, etc., disent que, lorsque la maladie est de courte durée, il n'est pas obligé de se faire remplacer par un autre, à moins que le testateur n'ait voulu que la messe ne manque jamais dans un tel lieu, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Quant à la durée de la maladie, quelques auteurs sévères disent qu'elle ne doit pas dépasser dix jours ; d'autres, en plus grand nombre, la fixent à quinze jours, tels sont Bonacina, Anaclet, Diana, et Elbel, et cela est aussi confirmé par une déclaration de la sacrée Congrégation du concile ; d'autres la portent jusqu'à un mois, comme Laymann, Hurtado et les docteurs de Salamanque. Et ils s'accordent en cela avec le septième concile de Milan, titre *De missis*, où il est dit : « Si un chapelain a célébré dans un lieu pendant une année, et qu'il ait été malade même pendant un mois, il peut encore recevoir l'aumône entière sur la décision de l'évêque[3] » Enfin Lugo, Navarre, Filliucius, Dicastillo et Léandre la portent jusqu'à deux mois, et cette opinion est adoptée par le P Concina, et appelée probable par

1. Salva honestate et debita devotione. — 2. Cf. lib. VI, n. 332.
3. Si capellanus saltem per annum celebravit in aliquo loco, si etiam per mensem ægrotet, adhuc integram eleemosynam judicio episcopi accipere potest.

Castropalao, Dicastillo et Busembaum[1]. Il faut remarquer ici en passant que la messe conventuelle, qui est dite tous les jours par le clergé, doit être appliquée dans chaque église pour ses bienfaiteurs en général, comme l'a ordonné Benoît XIV[2]

LXXIV Beaucoup de docteurs, tels que Laymann, Navarre, Tamburrino, Pasqualigo et Gobat, qui s'appuient à ce sujet sur une décision de la Rote romaine, disent qu'il peut y avoir prescription tant pour le nombre des messes que pour les autres conditions imposées dans les actes de fondation, et ils pensent que l'espace de vingt ou trente ans, ou quarante ans tout au plus, suffit pour l'établir. Mais le sentiment le plus vrai, c'est que la prescription n'est pas admissible en cette matière; car le concile de Trente, session XXV, chapitre X, *de Ref.*, défend de déroger à aucune des charges stipulées soit dans une fondation, soit dans toute autre disposition pieuse ou constitution de bénéfices, et Pie IV, dans sa bulle de confirmation de ce concile, déclara nul tout ce qui se ferait à l'avenir contre sa teneur; et, comme le dit Lacroix, et avec lui tous les autres en général, les clauses d'un décret prohibitif sous peine de nullité sont obligatoires même pour ceux qui les ignorent, et, dans les causes où il s'agit de bénéfices, elles suffisent pour vicier le titre ainsi que la possession. Au moins, disons-nous qu'il est difficile que, dans la pratique, la première opinion puisse être considérée comme probable, puisque difficilement on peut présumer la bonne foi dans les bénéficiers, dont on doit présumer plutôt qu'ils connaissent les lois du bénéfice [3].

LXXV Ainsi donc, le chapelain commet un péché lorsqu'il ne dit pas toutes les messes prescrites par le fondateur, ou bien s'il néglige de les célébrer dans l'église, ou sur l'autel, ou à l'heure désignés, comme le disent Castropalao, Lugo, Azor, Navarre, Tournely, les docteurs de Salamanque, etc. Il pèche même mortellement (suivant ces mêmes auteurs), lorsqu'il y manque souvent sans motifs ou sans dispense. Nous avons dit 1° *souvent*, parce qu'il n'y aurait pas de péché grave à n'y man-

1. Cf. lib. VI, n. 333. — 2. Ibid., n. 326. — 3. Cf. lib. VI, n. 329.

quer que rarement, une ou deux fois le mois, par exemple, ou bien si l'on n'a fait que changer d'autel. Nous avons dit, 2°, *sans motif*, parce qu'il peut y avoir des motifs qui empêchent entièrement qu'il y ait péché en cela, comme par exemple, si l'église était en réparation, ou si l'autel était dégradé, etc. Nous avons dit, 3°, *sans dispense*, parce que (comme le disent beaucoup d'auteurs) l'évêque peut dispenser un prêtre en lui permettant d'aller célébrer dans un autre endroit, si ainsi le demandent ses études, ses affaires, son état de santé, le trop de peine qu'il éprouverait à se rendre à l'église, ou bien encore les intérêts de l'église elle-même, ou enfin tout autre semblable motif raisonnable, comme le soutiennent Castropalao, Roncaglia, Barbosa, Concina, Passer., Henriquez, Busembaum, Lacroix, les docteurs de Salamanque, Tamburrino, Mazzotta. La raison sur laquelle cette opinion est fondée, c'est qu'au moyen d'une telle dispense on ne contrarie la volonté du testateur que sur des choses accessoires, et que cet inconvénient est compensé par le bien général qui en résulte. Cela est d'autant plus juste que le concile de Trente, session xxv, chapitre iv, accorde aux évêques le pouvoir de faire, dans certains cas particuliers, des changements aux dispositions de dernière volonté. Voyez là-dessus le chapitre xx *des Priviléges*, n° 32. Néanmoins Lacroix et Pasqualigo disent que l'évêque ne peut pas accorder de dispense, lorsque le testateur, en désignant l'église et l'heure, a eu spécialement en vue la commodité du peuple [1]. Du reste, il a été rendu à ce sujet plusieurs décrets de la sacrée Congrégation du concile, rapportés par le P. Ferrari [2], et où il est dit que, pour obtenir cette dispense, on doit toujours avoir recours au Saint-Siége apostolique. Si le prêtre, lorsqu'il devait célébrer la messe sur un autel privilégié, l'a célébrée sur un autre autel, Roncaglia dit qu'il sera tenu à restitution, si la rétribution est forte, mais non si elle n'est qu'ordinaire, ni même du tout, s'il a gagné ailleurs l'indulgence plénière applicable aux défunts, comme le disent également Roncaglia, Anaclet, Sporer, Elbel, etc.

1. Cf. lib. VI, n. 329. — 2. Ferrar. *Bibliot.*, tom. II, n. 14, *Capellania*.

Néanmoins Azor, Bonacina, Navarre, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., observent ici que le prêtre ne remplirait pas son obligation, s'il célébrait sur un autel non privilégié en appliquant l'indulgence des pierres ou médailles bénites, parce que ces indulgences ne sont pas aussi certaines que celles des autels [1] Le chapelain pèche aussi lorsqu'il ne célèbre pas la messe lui-même, dans le cas où cela se trouve prescrit par l'acte de fondation ; sinon il peut toujours célébrer par l'intermédiaire d'un autre, comme le disent avec raison les docteurs de Salamanque. Dicastillo, Diana et Campanile, ce qu'on trouve confirmé par une décision de la Rote et par plusieurs déclarations de la sacrée Congrégation [2].

LXXVI. Notons, 7°, que les évêques ne peuvent plus aujourd'hui réduire, modérer ou commuer les obligations relatives aux messes imposées dans un acte de fondation, depuis le décret de la sacrée Congrégation du concile, publié par l'ordre d'Urbain VIII, et confirmé par Innocent XII. (Voir plus loin, n° LXXXVIII, au catalogue des décrets, décret 8.) Le pouvoir qui leur a été accordé par le concile de Trente, session xxv, chapitre iv, ainsi qu'il est expliqué dans le décret dont nous parlons ici, ne concerne (quoi qu'en disent les docteurs de Salamanque), que la réduction des messes qui ne se trouvent pas imposées dans l'acte de fondation, ou bien encore de celles qui l'avaient été avant la tenue du concile. De sorte qu'aujourd'hui cette réduction est réservée au Saint-Siége apostolique, qui a coutume de l'admettre toutes les fois qu'il y a pour le faire de justes motifs, comme, par exemple, la rareté des prêtres, la ténuité de la rétribution, l'insuffisance des revenus, les réparations de l'église ou du monastère, ou pour toute autre cause urgente [3].

LXXVII. Mais on demande ici : 1° si l'évêque peut diminuer lui-même le nombre des messes, lorsqu'il ne se trouve personne qui veuille les dire, à cause de la modicité de l'honoraire.

1. Lib. VI, n. 329, v. not. 2. — 2. N. 330. — 3. Cf. lib. VI, n. 331 et 254, not. 2.

Pasqualigo, Tamburrino et Lacroix pensent que l'évêque le peut; mais c'est ce que nie le P Concina, qui se fonde sur plusieurs décrets de la sacrée Congrégation, par lesquels il est défendu aux évêques, soit de réduire, soit de modérer en aucune manière les charges des messes. Malgré cela, Fagnan dit avec Felino que ces prohibitions doivent s'entendre des cas où, dans le principe de la fondation, ces charges ne dépassaient pas les revenus; mais que, dans le cas où les revenus qui, au commencement, étaient suffisants, auraient tellement diminué par la suite qu'ils seraient devenus tout à fait insuffisants, il ne paraît pas que la faculté de réduire les messes ait été ôtée aux évêques, puisqu'elle leur est accordée de droit commun, *de jure commune*, en vertu du chapitre *Nos quidem*, *de test.*[1] Pasqualigo applique la même décision aux charges des bénéfices en fait d'offices, de prières ou d'aumônes annexées aux anniversaires, en disant que la prohibition objectée n'est relative qu'aux messes[2].

LXXVIII. On demande 2° si, lorsque les revenus viennent à manquer, le chapelain peut par lui-même diminuer le nombre des messes. Il est certain que, lorsque les revenus manquent totalement et sans sa faute, il n'est pas obligé de dire les messes, comme on en convient généralement, et comme le prouvent plusieurs décrets de la sacrée Congrégation[3]. Mais lorsque les revenus manquent seulement en partie, Escobar tient même pour certain que le chapelain peut diminuer le nombre des messes, c'est-à-dire, si le testateur a fixé le taux de chacune, par exemple, deux jules par messe; parce que, dans ce cas, de même que le nombre des messes devrait être accru si les revenus augmentaient, de même aussi, les revenus diminuant, ce nombre doit être diminué. La plus grande difficulté en ce point, c'est de savoir si le chapelain peut réduire le nombre des messes lorsque le testateur en a fixé le nombre, et qu'ensuite les revenus ont diminué jusqu'au point qu'il ne reste pas même à fournir l'honoraire

1. Cf. lib. VI, n. 331, dub. 1. — 2. Ibid., dub. 3. — 3. Cf. lib. VI, n. 324, à ces mots, *Hic autem*.

ordinaire de chaque messe. Tamburrino, Diana, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Mazzotta, etc., nient qu'il le puisse, et ils se fondent tant sur le décret du pape Urbain ci-dessus mentionné, que sur un autre décret que l'on trouve dans Lacroix, et où il est dit que, dans un pareil cas, on doit avoir recours au Saint-Siége apostolique ; dans le cas, disons-nous, où le legs est si modique qu'on ne trouve personne qui veuille prendre la charge d'y satisfaire, ce sont les paroles du décret[1]. Mais, malgré tout cela, Busembaum, François de Lugo, Escobar, Bordenave, Pasqualigo et autres donnent ce droit au chapelain en question, ainsi que Roncaglia qui les cite, et qui trouve ce sentiment au moins probable et conforme à l'intention du testateur, qu'on ne doit pas supposer avoir voulu obliger le chapelain à dire des messes pour un honoraire moindre que le juste prix ; mais, pour éviter tout danger d'hallucination, Roncaglia observe que généralement parlant, on doit recourir au jugement de l'évêque (ce que Lacroix et Tournely disent même être nécessaire dans ce cas), ou moins à l'arbitrage d'une personne expérimentée. Quant aux décrets qu'on leur oppose, Roncaglia et Pasqualigo répondent que ce ne serait pas là une réduction ou un tempérament définitifs, de la nature des actes de cette nature qui sont réservés au Saint-Siége, mais seulement une suspension de l'obligation ayant pour cause le manque de revenus, puisque ces décrets n'ont pour but que d'entrer dans l'esprit du concile de Trente, session XXV, chapitre IV, où il n'est pas question de revenus qui manquent, mais seulement des aumônes assignées pour l'honoraire des messes, lorsqu'il devient si modique, qu'il est très-difficile de trouver des prêtres qui veuillent les célébrer. Quoi qu'il en soit de cette opinion, Tamburrino dit que si ce chapelain a reçu par le passé une rétribution supérieure au taux ordinaire, il doit, lorsque la rétribution devient moindre, faire une compensation en célébrant le même nombre de messes, attendu qu'il est juste que celui qui retire les avantages supporte aussi les in-

1. Legatum sit ita tenue ut non sit qui velit onus illi injunctum subire.

convénients[1] Remarquez en dernier lieu sur cette matière de la rétribution, que les trente messes grégoriennes sont prohibées par la sacrée Congrégation, comme remplies de choses inconvenantes[2].

LXXIX. Occupons-nous maintenant, en second lieu, de ce qui est relatif à l'application de la messe. Il n'appartient qu'au prêtre (célébrant) seul d'appliquer le fruit de la messe : par conséquent, lorsqu'un religieux l'applique contrairement à la volonté de son supérieur, il fait un acte valable quoique répréhensible, comme l'enseignent avec raison Suarez, Vasquez, Laymann, Lugo (qui assure que l'opinion contraire est généralement rejetée), Tournely, Anaclet, les docteurs de Salamanque, Sporer, etc., contre Scot et Gavanti, parce que l'inférieur, en ce qui concerne le pouvoir de l'ordre dont il fait alors usage, n'est pas soumis à la volonté du prélat[3].

LXXX. L'application du fruit de la messe doit se faire avant la célébration, ou tout au moins avant la consécration. Mais l'on demande, 1°, si l'application habituelle suffit, c'est-à-dire celle qui est faite une fois pour toutes, sans être rétractée ensuite. Vasquez, Abelly et Isambert disent que cela ne suffit pas, parce que, de même que, pour consacrer le sacrement, il faut toujours l'intention actuelle, ou tout au moins virtuelle, de même doit-il en être de l'application du fruit du sacrifice. Mais l'opinion commune, et aussi la vraie, c'est celle que soutiennent Suarez, Bonacina, Lugo, Tournely, Mazzotta, Sporer, Busembaum, etc. (et que partage aussi, pour le fond, le P Concina) savoir, que l'application habituelle est suffisante, cette application n'étant pas autre chose qu'une sorte de donation verbale qui, une fois faite, continue d'être valable, tant qu'elle n'est pas expressément révoquée. On répond ensuite à la raison qu'allèguent les partisans de l'opinion opposée, que si, dans la confection des sacrements, l'intention actuelle ou virtuelle est nécessaire, c'est parce que c'est l'intention du mi-

1. Cf. lib. VI, n. 331, dub. 2. — 2. Bened. XIV, *De sacrif. miss.*, lib. III, c. XXIII, n. 2. — 3. Cf. lib. IV, n. 534.

nistre qui constitue le sacrement; tandis que, pour ce qui concerne l'application de la messe, l'intention de celui qui la dit ne constitue pas ses fruits, puisqu'elle les produirait également sans cette intention, et, par conséquent, il suffit d'en faire l'application une fois pour toutes[1]

LXXXI. On demande 2° si, lorsqu'un prêtre a reçu de dix personnes la rétribution de dix messes, il remplit son obligation en appliquant à ces dix personnes, prises en masse, les dix premières messes qu'il dit. Silvius et Concina l'affirment en termes absolus ; mais c'est avec plus de raison que Bonacina, Roncaglia, Aversa, Tamburrino, Hennon et autres distinguent de cette façon : s'il applique chaque messe d'une manière indéterminée pour chaque personne, il ne semble pas qu'il remplisse son obligation, parce qu'il faut que le fruit de la messe soit appliqué d'une manière déterminée à telle personne, pour qu'il lui profite. Il en serait autrement si le prêtre appliquait chaque messe aux dix personnes ensemble, à chacune desquelles il en attribuerait dans son intention la dixième partie, attendu que le fruit du sacrifice est certainement divisible : par conséquent, une telle application rend à chaque personne ce qui lui est dû, parce que chacune d'elles recevant la dixième partie de chaque messe, lorsque les dix messes sont dites, chacune a reçu en somme tout le fruit auquel elle avait droit [2].

LXXXII. On demande, 3°, si l'application conditionnelle est valable. On répond à cela que, si la condition a pour objet un fait passé, l'application est valable; mais qu'elle ne l'est pas, si l'intention a pour objet un événement à venir, qui ne peut être connu que de Dieu. Cependant Castropalao et Lugo disent que, si un prêtre applique la messe à celui qui le premier en donnera l'honoraire, cette application sera valable, quoique certainement illicite, d'après la prohibition qu'a faite Clément VIII d'user de ce procédé, et qui a été promulguée par Paul V Néanmoins, Lacroix dit avec plus de probabilité qu'une telle application serait encore nulle, parce qu'il arriverait sou-

1. Cf. lib. VI, n. 335. — 2. Ibid., n. 335, q. a.

vent que la messe serait dite pour une cause qui n'existerait pas encore ; par exemple, si le premier qui en donnera l'honoraire veut, par ce moyen, être délivré de quelque maladie ou de quelque fausse accusation, la messe étant dite d'avance, il n'en pourrait pas retirer le fruit qu'il désirerait ; car, d'un côté, la cause n'aurait pas existé au moment de la célébration de la messe, et, d'un autre côté, le fruit de la messe ne peut pas rester en suspens. Néanmoins, si un prêtre prévoit qu'on viendra bientôt lui demander des messes pour quelque défunt, il peut les dire d'avance, comme le disent très-bien Vasquez, Tournely, Aversa [1], etc.

LXXXIII. Il est bon de faire ici quelques autres remarques pour ce qui concerne l'application des messes. Remarquons 1° que, le jour des morts, le prêtre n'est pas obligé d'appliquer la messe aux morts en général, ainsi que l'a déclaré la sacrée Congrégation ; voyez le décret à la fin de ce chapitre, n° 88, décret 9 ; et, en admettant que le prêtre puisse appliquer cette messe à qui bon lui semble, Tournely dit avec raison qu'il a le droit de s'en faire payer l'honoraire [2] Remarquons 2° que l'on ne gagne pas l'indulgence à l'autel privilégié, à moins qu'on n'y célèbre la messe de *Requiem*, lorsque l'office est semi-double, lors même qu'on célébrerait dans la même église quelque solennité. Mais, dans les jours où l'on ne peut pas dire la messe des morts, il suffit au prêtre, pour gagner l'indulgence, de dire la messe ordinaire, ainsi que l'ont déclaré plusieurs décrets de la sacrée Congrégation [3] Remarquons 3° que, lorsque le privilége n'est pas accordé a perpétuité, le temps de sa durée commence à courir, non pas du jour de sa publication, mais du jour de sa concession [4] Remarquons 4° que, lorsque le privilége d'un autel renferme la clause (que, du reste, on y met presque toujours), *pourvu qu'il soit dit dans l'église cinq ou sept messes*, alors le prêtre ne peut pas gagner l'indulgence, si toutes ces messes ne sont pas dites, ainsi qu'il l'a été dé-

1. Cf. lib. VI, n. 337, à ce mot : *Dicunt*. — 2. Ibid., n. 338 — 3. Cf. lib. VI, n. 339, à ces mots : *Quær.* 1. — 4. Ibid.

claré par la sacrée Congrégation du concile, dans un décret approuvé par Innocent XI. D'un autre côté, la sacrée Congrégation a déclaré que, pendant que les prêtres restent absents de leurs églises, l'indulgence est suspendue, mais sans se perdre ; et que, lorsqu'ils sont malades, l'indulgence se gagne néanmoins aux messes qui se disent [1]

LXXXIV En ce qui concerne le temps et le lieu de la célébration, l'autel, les vases, les habits et les autres formalités nécessaires pour la messe, on doit faire attention à ce que nous avons dit dans l'*Examen des ordinands*, n° 138. Seulement, il est bon d'examiner ici un peu plus au long un point sur lequel nous n'avons pas beaucoup insisté dans cet ouvrage: c'est celui de savoir si le prêtre commet un péché grave lorsqu'il dit la messe dans moins d'un quart d'heure. Je n'ignore pas que cette matière est traitée avec beaucoup de science dans un petit ouvrage que va faire paraître l'illustre prêtre D. Joseph Jorio, ouvrage très-utile, qui sera intitulé *la Messe méprisée*, Je dis *très-utile*, parce qu'en effet, c'est une chose affreuse et qui en même temps fait pitié, de voir ce que font beaucoup de prêtres de Jésus-Christ (et Dieu veuille que ce ne soit pas le plus grand nombre!) en célébrant la messe à l'autel. Or, dans ce petit ouvrage, on soutiendra peut-être (comme je l'ai entendu dire) que c'est un péché mortel d'achever le sacrifice de la messe en moins d'un quart d'heure; et je ne réprouve pas non plus cette opinion, si l'on veut parler des messes les plus longues, comme, par exemple, de celles où il y a un *Gloria*, un *Credo*, ou autres prières extraordinaires. Mais, pour m'en tenir à ce qui est certain, je dis que, si un prêtre achève en moins d'un quart d'heure une messe quelconque, même celle des morts, ou celle de la Madone (*de sancta Maria in sabbato*), il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, qu'il puisse être excusé de péché mortel. Et voici comme je le prouve: les rubriques qui traitent des cérémonies à observer dans la célébration de la messe sont toutes préceptives, ainsi que nous

1 Ibid., à ces mots : *Quær.* 2.

l'avons prouvé dans notre ouvrage [1]; et je ne comprends pas comment on peut nier une telle proposition, puisque, dans la bulle de saint Pie V, il est prescrit de célébrer la messe « en se conformant au rite, à la manière et à la forme prescrite dans le Missel [2] ,» et cela est prescrit « avec rigueur, en vertu de la sainte obéissance [3].» Ces expressions impliquent, sans aucun doute, un précepte grave, et,si on y contrevient, on commet un péché mortel, suivant ce qui est dit au chapitre II, nº 15. Cela posé, nous disons qu'il est impossible d'achever une messe en moins d'un quart d'heure, sans commettre une grave irrévérence et sans causer un grand scandale parmi le peuple. Le prêtre donc qui dit la messe en moins d'un quart d'heure pèche à double titre : premièrement par irrévérence envers le sacrifice, et ensuite par le scandale qu'il occasionne aux assistants.

LXXXV. Et, pour parler de l'irrévérence, le concile de Trente, déclare [4] que, lorsqu'on est pour célébrer la messe, « on doit apporter toute sorte de soins pour s'en acquitter avec le plus de piété et de dévotion extérieure qu'il est possible [5] » Il dit encore que la malédiction prononcée par Jérémie, chapitre XLVIII, contre ceux qui font avec négligence l'œuvre de Dieu, regarde précisément les prêtres qui célèbrent sans le respect et la gravité qu'ils devraient, ajoutant que cette négligence implique une telle irrévérence, qu'elle est presque inséparable de l'impiété [6]. Tel est le langage du concile. Si donc les cérémonies de la messe sont prescrites (comme c'est certain) dans le but d'entourer un si grand sacrifice du respect qu'on lui doit, comment pourrait-on excuser de faute grave le prêtre qui, en célébrant avec tant de célérité, doit nécessairement manquer à ce respect

1. Lib. VI, n. 399.
2. Juxta ritum, modum et formam in missali præscriptam.
3. Districte, in virtute sanctæ obedientiæ.
4. Sess. XXII, *decr. de observ. in celeb. missæ.*
5. Omnem operam ponendam esse, ut quanta maxima fieri potest exteriori devotionis ac pietatis specie peragatur.
6. Quæ ab impietate vix sejuncta esse potest.

en mutilant les paroles, les bénédictions, les génuflexions, etc., en se mouvant et se tournant d'une manière indécente, et en compliquant les paroles avec les cérémonies, ou bien les anticipant ou les mettant après, contrairement à l'ordre prescrit par la rubrique ? J'ai dit plus haut : *Avec le respect et la gravité qu'on doit à ce sacrifice ;* et je me suis exprimé ainsi parce que, quand même il pourrait se trouver quelqu'un qui eût la langue assez déliée et les mouvements assez prompts pour pouvoir dire la messe en entier dans un si court espace de temps, sans omettre aucune des paroles ni des actions prescrites, au moins n'est-il pas possible de célébrer la messe en si peu de temps, sans manquer à la gravité convenable, qui fait intrinsèquement partie du respect dû à de si saints et si augustes mystères.

LXXXVI. Pour parler ensuite du scandale que cela cause au peuple, le concile de Trente dit que les cérémonies ont été instituées dans le but de rendre plus recommandable aux fidèles la majesté d'un si grand sacrifice, et d'exciter leurs esprits par ces signes sensibles de piété et de religion à la contemplation des profonds mystères qui y sont cachés[1] Mais, lorsque ces cérémonies sont faites avec trop de célérité, comme c'est inévitable qu'elles le soient dans un temps si court, non-seulement elles n'inspirent pas la vénération pour la messe elle-même, mais encore elles contribuent à l'ôter au peuple. Ainsi donc, sous cet autre rapport, le prêtre qui célèbre le sacrifice avec tant de célérité commet un péché non moins grave, à raison d'un scandale qui n'est pas léger, puisque, au lieu d'accroître dans l'esprit du peuple la vénération due au saint sacrifice, il tend à la lui faire perdre par le peu de respect qu'il montre pour ce mystère. C'est dans le but d'empêcher ce scandale que le concile de Tours, en 1583, ordonna que les prêtres fussent

1. Ecclesia ceremonias adhibuit, ut majestas tanti sacrificii commendaretur, ut mentes fidelium per hæc visibilia religionis signa ad rerum altissimarum, quæ in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur (sess. XXII, *Doctr. de sacrif. miss.*, c. V (*a*).

a). L'édition italienne commet ici l'erreur d'indiquer session XXV, chapitre V, *de ref.* (*Note de l'éditeur.*)

soigneusement instruits des cérémonies de la messe, « de peur, ajoutait-il, qu'ils n'éloignent de la dévotion le peuple qui leur est confié, plutôt que de l'inviter, comme ils le doiveut, à vénérer ces sacrés mystères[1]. »

LXXXVII. On demande, en dernier lieu, si les résolutions de la sacrée Congrégation des rites sont obligatoires : là-dessus, le P. Merati[2] établit une distinction : lorsque ces résolutions sont de véritables décrets, comme lorsqu'elles portent ces expressions : *Ab omnibus servetur ; servari ab omnibus mandavit*, etc., alors elles sont obligatoires et doivent être régulièrement observées ; car Sixte-Quint, dans sa Constitution 74, a conféré à cette congrégation le pouvoir de décider tous les doutes relatifs aux rites ou cérémonies. Mais, lorsque ce sont de simples réponses adressées à des particuliers, alors, suivant l'opinion de quelques-uns, elles doivent être considérées seulement comme directives, et non comme contenant des préceptes. C'était aussi l'opinion d'Escobar, cité par Lacroix[3].

CATALOGUE

Des décrets les plus notables relatifs à la célébration du sacrifice de la sainte messe.

I. « Les prêtres pourront recevoir des rétributions manuelles et quotidiennes, pourvu qu'après avoir satisfait aux charges précédentes, ils soient en état de satisfaire à de nouvelles ; autrement, ils devront ne pas du tout s'en charger[4]. »

Plus tard, la sacrée Congrégation déclara que les expressions de ce décret ne devaient pas se prendre dans un sens absolu,

1. Ne populum sibi commissum a devotione potius revocent, quam ad sacrorum mysteriorum venerationem invitent — Cf. lib. VI, n. 400.

2. Merati, *addit. ad Gav.*, p. 788, n. 3. — 3. Lacroix, l. V, n. 118.

4. Eleemosynas manuales et quotidianas ita demum sacerdotes accipere possint, si oneribus antea impositis ita satisfecerunt, ut nova quoque onera suscipere valeant ; alioquin omnino abstineant (*Decr. S. C. Conc.*, 21 *jun.* 1625, *ex auctoritate Urbani VIII*).

mais que les prêtres pouvaient prendre de nouvelles charges, pourvu qu'ils pussent satisfaire à toutes dans un court espace de temps[1]. » Et ensuite, expliquant ce *modicum tempus*, le 17 (*a*) elle déclare : « que, par ce peu de temps, il ne faut pas entendre un espace de deux ou trois mois, mais seulement d'un mois[2] » Voyez ce que disent les docteurs sur ce court espace de temps, dans l'*Examen des ordinands*, n° 164.

II. « La sacrée Congrégation ordonne aux prêtres et aux clercs, en invoquant le jugement divin, lorsqu'ils ont plusieurs messes à dire, de la part, soit d'une seule, soit de plusieurs personnes, quelque modiques que soient les rétributions, d'en dire autant, sans manque, qu'il en a été demandé pour ces rétributions[3]. »

III. « La sacrée Congrégation, voulant écarter de l'Eglise tout mauvais moyen de profits, défend aux prêtres qui se chargent d'une messe à dire, moyennant une rétribution déterminée, de ne pas en donner la commission à un autre, en retenant pour eux-mêmes une partie de cette rétribution[4] »

IV. Dans le décret de la sacrée Congrégation, approuvé par Innocent XII dans sa bulle *Nuper*, il fut dit, par rapport aux bénéficiers, que « le décret d'Urbain ne leur était pas applicable, mais qu'il suffisait que le recteur du bénéfice, qui pouvait faire dire une messe par un autre, donnât au prêtre qui la célé-

1. Possunt nova onera suscipere, dummodo infra modicum tempus possint omnibus satisfacere.

2. Modicum tempus reputandum spatium duorum vel trium mensium, sed intelligi infra mensem (*Apud card. Lambert.*, notif. 56).

3. Pro pluribus missis celebrandis stipendia quantumcumque exigua, sive ab uno, sive a pluribus collata fuerunt, aut conferentur in futurum sacerdotibus et clericis, S. C. sub obtestatione divini judicii mandat, ut absolute tot missæ celebrentur, quot ad rationem attributæ eleemosynæ præscriptæ fuerint. (*Decr. S. C. Conc.* editum jussu Urbani VIII, et confirmatum ab Innocente XII in bulla *Nuper*. *Vide apud Lacroix*, l. V, p. 2, n. 64.)

4. Omne damnabile lucrum ab Ecclesia removere volens, prohibet sacerdoti, qui missam suspicit celebrandam cum certa eleemosyna, ne eamdem missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, celebrandam committat. (*Decr. S. C. Conc.*, ab Urbano VIII approbatum.)

a). De quel mois et de quelle année? (*Note de l'éditeur.*)

brerait une rétribution convenable, suivant l'usage du pays ou de la province, à moins qu'il n'y eût été pourvu autrement dans la fondation du bénéfice[1]. » La sacrée Congrégation ayant été questionnée sur la question de savoir s'il était aussi permis à un chapelain amovible de donner les messes à dire au taux ordinaire et de retenir le reste, elle répondit que « cela était permis, pourvu qu'il y eût des revenus certains à percevoir annuellement qui fussent constitués pour la chapellenie, et qu'il y eût une rétribution fixe à donner pour chaque messe au chapelain établi à perpétuité[2]. » Ce fut ainsi décidé le 15 mars 1745, et pour moi j'ai observé ce décret.

V « On ne doit pas permettre que les établissements pieux, ou leurs administrateurs retiennent même la moindre partie des rétributions des messes à dire, sous prétexte des frais de célébration de ces messes, à moins qu'ils n'aient pas d'autres revenus ; et alors les retenues ne devront pas du tout excéder la valeur des dépenses que pourra nécessiter la célébration de ces messes[3]. »

VI. « L'archiprêtre n'est point obligé de fournir les ustensiles nécessaires pour la célébration des messes à ceux qui les disent dans son église pour remplir leurs obligations de bénéficiers ou de chapelains. Quant aux messes adventices, il doit fournir ces objets à ceux qui les disent, du moment où il les admet à les dire dans son église ; mais, d'un autre côté, il n'est point

1. Non habere locum (decretum Urbani), sed satis esse ut rector beneficii, qui potest missam per alium celebrare, tribuat sacerdoti celebranti eleemosynam congruam secundum morem civitatis, vel provinciæ, nisi in fundatione beneficii fuerit aliud cautum. (*Apud Lacroix,* l. VI, p. 2, n. 96.)

2. Id licere, modo pro capellania certi redditus sint annuatim constituti, et perpetuo capellano pro qualibet missa celebranda certa detur eleemosyna.

3. Permittendum non esse, ut loca pia, seu illorum administratores ex eleemosynis missarum celebrandarum ullam minimam portionem retineant ratione expensarum in missarum celebratione, nisi alios non habeant redditus; et tunc, nullatenus debere excedere valorem expensarum, quæ pro ipsomet tantum missæ sacrificio necessario sunt subeundæ. (*Decr. S. C. Conc.*, confirmatum ab Innoc. XII. *Apud Lacroix*, l. VI, p. 2, n. 95.)

tenu à les y admettre, à moins qu'ils ne consentent à payer le prix de ces ustensiles[6]. »

VII. « Lorsque, dans la fondation d'un bénéfice ou d'une chapelle, il a été expressément formulé que le célébrant ne sera point tenu d'appliquer le sacrifice, le célébrant pourra, en ce cas, recevoir une nouvelle rétribution, et satisfaire par une seule et même messe, tant à l'obligation de faire le service de la chapelle, qu'à celle de satisfaire aux intentions de celui qui lui aura donné la rétribution[2] » La même sacrée Congrégation ayant été consultée ensuite le 18 mars 1668, sur la question de savoir si les messes doivent être appliquées pour l'âme du testateur, lorsque, dans le testament, il n'y avait rien de déclaré relativement à l'application, elle répondit qu'on devait les appliquer pour le testateur[3]. Elle déclara encore la même chose, le 6 février 1627, relativement aux chapelains qui célèbrent la messe pour les confraternités ou les couvents de religieuses, en disant qu'il ne leur était pas permis de recevoir d'autre honoraire pour ces messes.

VIII. « La sacrée Congrégation défend strictement aux évêques, dans leurs synodes diocésains, et aux chefs d'ordres, dans leurs chapitres généraux, ou à toute autre occasion, de réduire de quelque manière que ce soit les charges de messes à dire, soit que ces charges aient été imposées depuis la tenue du concile, soit qu'elles l'aient été au moment même de la fondation ; mais ils devront recourir au Siége apostolique à l'effet de réduire ces charges, ou de les modérer, ou de les com-

1. Archipresbyterum non teneri ad ministranda utensilia iis qui celebrant in sua ecclesia ex obligatione beneficii sive capellaniæ. Quoad missas vero adventitias teneri ad dictam subministrationem, quatenus permittat eas in sua ecclesia celebrari, nec teneri ad has missas adventitias admittendas, nisi solutis utensilibus per celebrantes (*Decr. S. C. conc.*, die 6 jul. 1726. *Cardinal. Lambert.*, notif. 56, n. 13).

2. Quando in fundatione beneficii, seu capellæ, expresse cautum est, non teneri celebrantem ad applicationem sacrificii, eo casu poterit celebrans accipere novum stipendium, et unica missa satisfacere obligationi sacrificii, seu capellæ, et item danti novum stipendium. (*Decr. S. C. Conc.*, sub die 13 julii 1630.

3. *Card. Lambertini*, notif., n. 8.

muer, etc. Autrement, elle déclare ces réductions, modérations, ou commutations nulles et sans effet, s'il arrive qu'elles se fassent contrairement à cette règle[1] »

IX. « Le jour de la commémoration de tous les fidèles défunts, les prêtres peuvent appliquer à leur gré les messes qu'ils célèbrent, c'est-à-dire, ou pour tous les fidèles défunts, ou pour quelques-uns seulement[2] »

X. « Aux messes des morts, qui se disent en noir, on ne doit point administrer l'eucharistie par manière de sacrement, c'est-à-dire avecdes hosties consacrées antérieurement, en tirant le ciboire du tabernacle ; on pourra cependant l'administrer par manière de sacrifice, c'est-à-dire en communiant les fidèles avec des hosties consacrées à la même messe[3] » Précédemment, un autre décret avait été rédigé en cette forme : « Les messes des morts ne peuvent se dire qu'en noir, ou du moins en violet[4] »

XI. « Il n'est pas permis de dire des messes le samedi saint, en quelque église et oratoire que ce soit, nonobstant toutes coutumes contraires, selon que l'a décrété la sacrée Congrégation, par son décret, avec l'approbation du pape[5] » Il y a, dans

1. Districte prohibet, ne episcopi in diœcesana synodo, aut generales in capitulis generalibus, vel alias quoquo modo reducant onera ulla missarum celebrandarum, aut post idem concilium imposita, aut in limine fundationis, sed pro his omnibus reducendis, aut moderandis, vel commutandis ad Apostolicam Sedem recurratur, etc. Alioquin reductiones, moderationes, et commutationes hujusmodi, si quas contra hujus formam fieri contigerit, omnino nullas et inanes decernit. (*Card. Lambertin.*, notifi., n. 9. — 2. Ibid., n. 8.

2. In die commemorationis omnium fidelium defunctorum sacrificia possunt a sacerdotibus celebrantibus applicari ad libitum, scilicet vel pro omnibus fidelibus defunctis, vel pro aliquibus tantum. (*Decr S. C.*, sub die 4 augusti 1663. *Apud Merati, in indice,* n. 411).

3. In missis defunctorun, quæ in paramentis nigris celebrantur, non ministretur Eucharistia per modum sacramenti, scilicet cum particulis præconsecratis, extrahendo pixidem a custodia ; potest tamen ministrari per modum sacrificii, prout est quando fidelibus præbetur communio cum particulis intra eamdem missam consecratis. (*Decr. S. C. rit.*, in Aquensi, sub die 2 septembris 1741).

4. Missæ defunctorum non possunt celebrari, nisi cum colore nigro, vel saltem violaceo (21 jun., 1670, *in Oritana*).

5. Non est licitum missas celebrare in die sabbati sancti in quibuscum-

Pitton, un semblable décret qui défend de célébrer la messe le jeudi saint. Et ce qu'il y a de plus important, c'est que ces décrets ont été expressément confirmés par Clément XI (comme on peut le lire dans les œuvres du cardinal Lambertini et dans Pitton), en vertu d'un décret de ce même pontife, sous la date du 15 mars 1712, où il est dit : « Sa Sainteté déclare, en dernier lieu, que, par la susdite prohibition pour le vendredi saint il n'entend point permettre que l'on célèbre des messes privées le jeudi et le samedi saints, mais seulement la conventuelle, selon le rite de la sainte Eglise. » Et ce décret, comme le rapporte le P Merati, fut confirmé par Innocent XII (*a*) et par le même Clément XI [1].

XII. « Celui qui a un indult du Siége apostolique pour ériger un oratoire privé dans sa propre maison, s'il veut que l'autel soit en bois, n'a pas besoin pour cela d'une permission particulière, pourvu que cet autel de bois soit attaché au mur et inamovible avec sa pierre sacrée, et qu'il n'ait pas l'apparence d'un autel portatif [2] » Le P Merati dit, en expliquant le mot *colligatum*, qu'on doit l'entendre largement, c'est-à-dire qu'il suffit que l'autel soit appuyé au mur, de manière qu'il n'y ait pas d'intervalle et qu'il ne ressemble pas à un autel portatif ; au moins (dit-il), c'est ainsi que l'usage l'a interprété.

XIII. Les autres décrets de la sacrée Congrégation des rites sont rapportés par Lacroix [3], etc. « Une messe conventuelle doit être chantée chaque jour dans les collégiales, dont le clergé est nombreux et les revenus abondants [4]. »

que ecclesiis et oratoriis, non obstante quacumque contraria consuetudine, prout Papa approbante suo decreto generali statuit eadem S. C. (*Decr. S. C. rit.*, sub die 11 mart., 1690. *Apud Monacel.*, tit. 15, formul. 3, in fine).

1. *Merat.*, *in indice decret.*, n. 501 et 502.

2. Habens indultum a Sede Apostolica erigendi oratorium privatum in propria domo, si quis voluerit ibi ædificare altare ligneum, non indiget facultate apostolica, dummodo altare ligneum cum sacro lapide parieti colligatum amovibile non sit, et altaris portatilis imaginem non præ se ferat. (*Decr. S. C. rit.*, sub die 3 decemb., 1661).

3. Lib. VI, p. 2, t. VII, *in decr. S. C.*, n. 56.

4. Missa conventualis canenda est quotidie in collegiatis, quarum clerus est numerosus, et redditus non tenues.

(*a*). Si le décret était de Clément XI, il n'a pas pu être confirmé par In-

XIV. « Les messes dont l'objet est de satisfaire à des aumônes confiées à une église ne doivent pas être données à dire à des étrangers, toutes les fois que les prêtres de cette même église peuvent y suffire [1] »

XV. « Ceux qui n'ont pas la dignité épiscopale ne doivent pas s'habiller à un autel pour y dire la messe [2] » Mais cela doit s'entendre, d'après Gavanti, en ce sens, que les parements ne doivent pas être posés au milieu de l'autel à la manière des évêques, puisque la rubrique elle-même permet de les poser à l'angle de l'autel (p. II, tit. XII, n° 3), où il est dit : « Si le prêtre doit quitter ses parements auprès de l'autel où il a célébré, il s'en dépouille à l'endroit même après avoir fini le (dernier) évangile [3]. » Au moins, dit Lacroix, cela doit être permis, lorsque le prêtre n'a pas d'autre endroit pour poser ses vêtements.

XVI. « On doit permettre les autels portatifs en bois avec pierre sacrée, nonobstant telle condition synodale, pourvu qu'il s'y trouve le reliquaire accoutumé [4] »

XVII. « L'évêque seul peut avoir des fenêtres qui tiennent à l'église, et d'où il puisse avoir vue sur son intérieur [5] »

XVIII. « Il n'est pas permis de dire la messe au grand autel, tandis que les autres heures se disent dans le chœur [6]. »

XIX. « On peut faire commémoration du Saint-Sacrement,

nocent XII, son prédécesseur. Il faut donc plutôt lire ici Innocent XIII. (*Note de l'éditeur.*)

1. Missæ ad satisfaciendum eleemosynis alicui ecclesiæ traditis non sunt celebrandæ per exteros, ubi commode possunt satisfieri per sacerdotes ejusdem ecclesiæ.

2. Inferiores episcopo non debent sumere de altari paramenta pro missa. (7 jul. 1712.)

3. Si vero (sacerdos) dimissurus sit paramenta apud altare, ubi celebravit, finito evangelio, ibidem illis se exuit.

4. Altare portatile ligneum cum ara lapidea permitti debet, non obstante constitutione synodali, dummodo habeat solitum reliquiarum repositorium. Die 19 jan. 1614.

5. Solus episcopus potest habere fenestras in ecclesia, per quas in eam prospectus haberi possit. 19 jan. 1614.

6. Non permittitur ad altare majus celebratio missæ, cum dicuntur in choro matutinum, et horæ. 15 sept. 1664.

s'il est exposé, même à la messe d'une fête double qui ne soit pas de première ou de deuxième classe [1] »

Remarquez de plus que le pape *régnant* Clément XIII a ordonné que tous les dimanches la messe ait pour préface celle de la Trinité, pourvu qu'il n'y ait pas de préface propre pour ce jour-là. Par suite, on a mis en doute si, pendant le carême ou pendant quelque octave de la sainte Vierge, par exemple, ou des apôtres et autres semblables, on devait dire la préface propre ou celle de la Trinité. Jusqu'à ce que la sacrée Congrégation des rites se soit déclarée sur cette question, je pense que, pendant les octaves, on doit dire la préface de l'octave, parce que c'est la préface propre pour ce jour ; mais, pendant le carême, c'est la préface de la Trinité que l'on doit dire, parce que celle du carême est la préface propre du temps, mais non du jour (*a*). De plus, remarquez un autre décret de la sacrée Congrégation : « On ne peut pas défendre de dire la messe dans un oratoire construit à la campagne aux frais d'un laïque, avant la célébration de la messe paroissiale [2]. »

XXI. « En rigueur de droit, on (le curé) ne peut pas défendre qu'on dise des messes avant la sienne [3] » Mais, dans un autre décret, il est dit : « La sacrée Congrégation a plusieurs fois jugé qu'on devait observer les constitutions synodales, portant défense de dire la messe les jours de fêtes dans d'autres églises, avant que la messe paroissiale n'ait été dite, pourvu toutefois que celle-ci soit dite à une heure opportune [4]. »

1. Potest fieri commemoratio de S. Sacramento, si expositum sit, etiam in missa de festo duplici, quod non sit 1. vel 2. classis. Decr. 1668.

2. Non potest prohiberi celebratio missæ in oratorio ruri ædificato per laicum, antequam celebretur missa parochialis. *Decr. S. C.*, le 13 mars 1629. (*Apud Merat., ind.*, n. 242.)

3. De rigore juris non posse prohiberi (scil. a parocho), ut missæ non celebrentur ante missam a parocho non celebratam. Decr. s. ch. XXVII, jun. 1641. (*Apud card. Lambert.*, notif. 44, n. 12.)

4. Sæpius S. C. censuit, constitutiones synodales disponentes, ut diebus festis missæ celebrari non debeant in aliis ecclesiis, nisi celebrata missa in ecclesia parochiali, esse observandas; ita tamen ut missa in ecclesia parochiali hora opportuna celebretur. 25 maii 1625. (*Ibid.*)

a). Aujourd'hui ce doute est levé. Dans le carême, c'est la préface du

XXII. « La sacrée Congrégation a été d'avis qu'il n'est pas permis aux réguliers d'exposer dans leurs propres églises le Saint-Sacrement à l'adoration du public des fidèles, à moins que ce ne soit pour une cause d'intérêt public et approuvée par l'évêque ; mais qu'ils le peuvent cependant pour une cause privée, à condition que le Saint-Sacrement ne soit point tiré hors du tabernacle, et qu'il reste voilé de manière à ce qu'on ne puisse apercevoir l'hostie[1] » Cela fut confirmé par Benoît XIV dans un autre décret où il est dit : « Il n'est pas permis d'exposer publiquement la sainte eucharistie, à moins que la cause ne soit publique et qu'il n'intervienne une permission de l'évêque[2] » Sur quoi je dis que, si quelque particulier désire l'exposition du Saint-Sacrement, afin d'exciter la dévotion publique, on peut la faire selon son désir, mais non pas lorsqu'il ne la veut que pour sa propre dévotion. Remarquez de plus, que les églises fondées par des séculiers sont également soumises au décret de la sacrée Congrégation, des évêques et des réguliers, qui défend de tirer le saint ciboire du tabernacle, lorsque c'est pour un simple particulier : « Si quelquefois on juge à propos d'exposer la sainte eucharistie dans un intérêt privé, on ne devra jamais la retirer du tabernacle, mais placer le ciboire couvert de son voile à l'entrée de ce même tabernacle ouvert, avec l'assistance d'un prêtre revêtu de l'étole et du surplis, et avec au moins six cierges allumés. Et nous recommandons d'observer la même règle dans les églises de séculiers. L'an 1602, 10 décembre[3] » Benoît XIV, également,

carême qu'on doit dire, à moins que la fête du jour n'ait une préface propre ; et, dans les octaves, c'est également la préface de l'octave occurrente, sauf la même exception. (*Note de l'éditeur.*)

1. S. C. censuit, non licere regularibus, etiam in eorum propriis ecclesiis S. Eucharistiæ sacramentum publice adorandum exponere nisi ex causa publica, quæ probata sit ab ordinario ; ex causa autem privata posse, dummodo S. Sacramentum e tabernaculo non extrahatur, et sic velatum ita ut ipsa sacra hostia videri non possit. Le 17 août 1630. (Notif. 30, n. 11.)

2. Non licere exponi publice divinam Eucharistiam, nisi causa publica, et episcopi facultas intervenerit. Die 16 april. 1746. (*Ita in Bull.*, t. II.)

3. Si quandoque privata ex causa sacrosancta eucharistia exponenda videbitur, a tabernaculo nunquam extrahatur, sed pixide velata in aperto ejusdem tabernaculi ostiolo cum assistentia alicujus sacerdotis stola et super-

dans sa bulle *Cum ut recte nosti* (t. IV de son Bullaire, p. 317, § 13), faisant mention des susdits décrets, dit que, dans les cas d'intérêt privé, on ne doit, pas même pour donner la bénédiction, tirer le ciboire du tabernacle; voici ses paroles : « Si l'on ne doit pas tirer le Saint-Sacrement du tabernacle, on comprendra sans peine qu'il ne faut pas non plus le présenter en montre à la porte de l'église dans les cas désignés, ni donner ainsi la bénédiction au peuple [1]. » Il est bon de noter ici ce que dit le même pape, § 13 : « Il n'est permis à personne d'introduire un nouveau rite de son autorité privée [2]. » Et il cite, à cette occasion, le canon 15 du concile de Trente, session VII, en appliquant ce canon, où il est fait défense de rien changer des rites accoutumés pour l'administration des sacrements, au culte de la sainte Eucharistie en particulier. Et, parlant ensuite des rites introduits, il ajoute : « Et toutes les fois qu'il est arrivé d'introduire des rites semblables, quoiqu'ils ne continssent rien d'opposé à la piété, le Siége apostolique n'a pas balancé à les interdire, en tenant compte de certaines circonstances extrinsèques, que n'avait pas prévues ou qu'avait négligées celui qui avait prétendu les faire adopter [3] » Observons enfin que, d'après le décret d'Innocent XI, du 1er septembre 1730 (*a*), il est défendu de placer des statues, des reliques de saints et des images d'âmes du purgatoire, sur l'autel où l'on expose le Saint-Sacrement [4]. »

pelliceo induti, et cum sex saltem luminibus cereis collocetur. Quod idem in ecclesiis sæcularium servari mandamus. Die 9 decembris 1602. (Apud cardin. Lambertini, *Notif.* 30, n. 31.)

1. Si autem sacramentum non debere tabernaculo educi, facile intelligitur in designatis casibus non esse offerendum ad ecclesiæ januam, nec cum eo benedictionem impertiendam.

2. Neque enim fas cuique esse debet privata auctoritate novum ritum inducere.

3. Et quoties aliquem ritum ejusmodi inducere contigit, etsi nihil continentem pietati oppositum, apostolica sedes eumdem interdicere non dubitavit, ex quibusdam extrinsecis circumstantiis nullatenus prævisis, vel neglectis ab eo qui ritum invexit.

4. Apponi statuas, reliquias sanctorum, ac imagines animarum purgatorii in altari, ubi fit expositio sanctissimi sacramenti (Apud Merati, p. 4, t. XII, § 3, n. 6, au mot *Altare.*)

a). Innocent XI est mort le 12 août 1689, Innocent XII le 27 septembre 1700, et Innocent XIII le 21 février 1730, d'après l'*Art de vérifier les dates.* Il

XXIII. Notons ici, en dernier lieu, que le saint sacrement de l'Eucharistie ne doit pas être gardé à demeure dans d'autres églises que dans les églises paroissiales, à moins d'une dispense du Saint-Siége, car les ordinaires n'ont pas le pouvoir de la donner, ainsi que l'enseignent Barbosa [1], Pignatelli [2], et d'autres cités par le cardinal Petra [3], qui rapporte à ce sujet plusieurs décisions de la sacrée Congrégation, tant pour les hôpitaux que pour les conservatoires, et aussi pour les églises qui sont situées sur les confins des paroisses, et pour les églises rurales, où les curés vont célébrer. Il y est dit que la sacrée Congrégation est dans l'usage de n'accorder une telle permission, que lorsque, dans ces églises ou chapelles, il y a concours de peuple, et spécialement si elles sont distantes de la paroissse. Et, *dernièrement*, Benoît XIV, dans sa constitution *Quamvis justo*, datée du 30 avril 1749 (Voy. au t. III de son Bullaire), a déclaré dans les termes suivants que de telles concessions regardent le Saint-Siége exclusivement à toute autre autorité : « Comme le droit d'accorder de semblables grâces (de garder le Saint-Sacrement) nous appartient privativement, à nous et au Siége apostolique (comme le fait entendre le décret ci-dessus relaté), et comme l'exige aussi la discipline établie par les canons, et en vertu de laquelle la très-sainte Eucharistie ne peut être gardée dans les églises qui ne sont pas paroissiales, sans un indult apostolique qui autorise à le faire, ou à moins d'une coutume immémoriale qui porte à présumer la concession d'un semblable indult [1], etc. » La sacrée Congrégation a déclaré cependant qu'il suffit de quarante années

y a donc nécessairement erreur, nous ne savons laquelle, dans cette citation. (*Note de l'éditeur.*)

1. In Trid., sess. XIII, c. VI, *de Ref.*, n. 3. — 2. *Cons.* 86, n. 16. — 3. T. III, in Cons. Urban VIII, p. 166, ex n. 30).

2. Quoniam vero hujusmodi gratiæ concedendæ jus ad nos et apostolicam sedem privative pertinet, quod innuit decretum superius relatum, et canonica docet disciplina, juxta quam sacrosancta eucharistia in ecclesiis quæ parochiales non sunt retineri non potest absque præsidio apostolici indulti, vel immemorabilis consuetudinis, quæ hujusmodi indulti præsumptionem inducit.

de possession avec un titre putatif, pour que cette durée fasse suffisamment présumer la permission du Saint-Siége; mais elle a ajouté que s'il était constaté plus tard, que la sainte eucharistie n'était gardée dans ces lieux qu'en vertu de la permission de l'ordinaire, il ne servirait alors de rien d'alléguer une possession même centenaire ou immémoriale. On trouvera les susdites décisions rapportées par le cardinal Petra dans son ouvrage [1]

XXIV Notons enfin que, d'après le décret de la sacrée Congrégation des rites, du 15 septembre 1737, relaté par Mérati, lorsqu'on donne la communion aux religieuses, on ne doit pas leur donner la bénédiction par le guichet et avec le ciboire, mais seulement avec la main droite, quand même le Saint-Sacrement y serait présent, et de plus, que lorsque le prêtre descend de l'autel avec le ciboire, il doit descendre par la partie antérieure, et non par la partie latérale.

XXV. Régulièrement, la messe doit correspondre à l'office; mais on doit excepter, comme il est dit dans le décret de la sacrée Congrégation des rites, « les jours où les prêtres (même réguliers) ont à réciter leurs offices propres sous le rite double, et qu'ils célèbrent dans des églises étrangères, où il se fait une fête avec solennité et concours de peuple; ils doivent alors dire leurs messes, en se conformant au rite et à la couleur de ces églises. Mais, dans d'autres jours que ceux-là, il peuvent dire leurs messes (conformément à leur propre office); seulement, lorsque, dans ces églises, les messes votives ou des morts sont prohibées, ils doivent s'y conformer au moins quant à la couleur des ornements. » Telle est la teneur du décret du 11 juin 1701, qu'on peut lire dans Mérati, dans son index de décrets, n. 558. Notons encore ici que, lorsque la fête est de première ou de seconde classe, on ne peut pas dire de collectes. Il y a, sur ce point, deux décrets, que rapporte l'auteur du *Compendium* de Mérati, datés l'un du 18 août 1717, et l'autre du 2 décembre 1684 [2] De plus, lorsque, dans la messe, se trouve pres-

1. *Loc. cit*, ex n. 30 ad 37. — 2. *Compendinm Merati*, p. I, p. 23.

crite une troisième oraison *ad libitum*, Gavantus a prétendu qu'on pouvait dire à la place l'oraison ordonnée par l'évêque; mais le susdit *Compendium* de Mérati rapporte, au contraire, un décret du 17 août 1709, où est dit que cette autre collecte doit se dire en quatrième lieu.

CHAPITRE XVI

SUR LE SACREMENT DE LA PÉNITENCE.

PREMIER POINT

De la matière et de la forme de ce sacrement.

I. De sa matière éloignée et de sa matière prochaine. — II. Si les religieux doivent se confesser une fois par mois. — III. Si les péchés déjà confessés sont une matière suffisante. — IV. Si les péchés déjà confessés doivent être accusés à part de ceux dont on se confesse pour la première fois. — V. S'il est nécessaire, pour l'absolution, de prononcer le mot *te;* de même ces autres mots : *A peccatis tuis,* etc., de même les autres paroles, etc. Si le mot *Absolvo* peut avoir pour effet d'absoudre des censures. Si la présence du pénitent est exigée. — VI. De l'absolution sous condition.

I. La pénitence peut être considérée comme vertu, et comme sacrement. Comme vertu, elle se définit : « Une vertu qui tend à détruire en nous le péché considéré comme offense de Dieu, au moyen de la douleur qu'on en éprouve et de la satisfaction qui en corrige les effets [1]; » et, comme sacrement, on peut la définir : « Un sacrement qui consiste dans les actes du pénitent et dans l'absolution du prêtre [2]. » La pénitence, comme vertu, a toujours été nécessaire au salut « de nécessité de moyen, » *necessitate medii;* mais, même comme sacrement et dans la nouvelle loi, elle est également nécessaire de nécessité de moyen à celui qui est tombé dans le péché mortel depuis son baptême : nécessaire, disons-nous, au moins en vœu ou en désir, si l'on ne peut la recevoir réellement. Les péchés commis depuis le baptême sont, selon saint Thomas [3], et d'après le sentiment commun, la

1. Virtus tendens in destructionem peccati, quatenus est offensa Dei, medio dolore et satisfactione.

2. Est sacramentum consistens in actibus pœnitentis, et in absolutione sacerdotis.

3. 3, q. 84, a. 1, ad 1 et 2.

matière éloignée du sacrement de la pénitence, mais les péchés mortels en sont la matière *nécessaire*, et les péchés véniels, ainsi que les péchés mortels déjà confessés, en sont une matière *suffisante*, puisqu'ils suffisent pour qu'on puisse recevoir l'absolution ; mais nous ne sommes point tenus de les confesser. Ensuite la matière *prochaine*, selon le même saint Thomas [1], consiste dans les actes du pénitent, appelés par le concile de Trente *quasi materia* (comme qui dirait une matière en quelque façon), parce qu'ils ne sont point une matière physique, comme l'est celle des autres sacrements. Or, ces actes (comme l'a déclaré le concile) sont la contrition, la confession et la satisfaction. La satisfaction néanmoins n'en est point une partie essentielle comme les deux premières, mais seulement une partie intégrante, puisque, sans elle, dans certains cas le sacrement peut avoir toute sa valeur. Cela soit dit contre Scot, qui veut que toute l'essence de ce sacrement consiste dans l'absolution seule.

II. En parlant de la matière éloignée, nous avons dit que les péchés véniels et mortels déjà confessés sont une matière seulement suffisante. Mais à ce sujet on demande 1° si les religieux et les religieuses sont obligés de se confesser au moins une fois par mois, quand même ils n'auraient point commis de fautes graves. Le doute a pour occasion la Clémentine, *Ne in agro*, § *Sane*, *de statu monach.*, où (en parlant des moines bénédictins) il est dit : « Que tous et chacun des moines, tant dans leurs monastères que dehors, quelque occasion qui s'offre à eux de s'en dispenser, approchent au moins une fois chaque mois du tribunal de la pénitence, et que le premier dimanche de chaque mois ils ne manquent jamais de communier dans leurs monastères [2] » Cela posé, quelques docteurs, comme Azor, Vasquez, Hurtado, etc., disent que ce précepte oblige sous peine de péché grave, et ils soutiennent, en conséquence, que les moines

1. 3, q. 84, a. 2.-2.

2. Sane singulis mensibus tam in monasteriis quam extra (sublata occasione quacumque) ad confessionem saltem semel accedant omnes et singuli monachi : et in prima dominica mensis cujuslibet in monasteriis semper communicent.

sont obligés de se confesser tous les mois, quand même ils n'auraient que des péchés véniels. Mais, Soto, Cano, Cajetan, Navarre, Molfez et Megala [1] soutiennent plus communément que la clémentine objectée n'impose point d'obligation grave. Bien plus, Suarez [2] dit que ce décret n'exprime point un précepte, mais un simple conseil, et il l'infère du concile de Trente, où il est dit au sujet des religieuses : « Que les évêques et les supérieurs des monastères de religieuses veillent exactement à ce qu'elles se rappellent leurs constitutions, qui les obligent à se confesser et à communier au moins une fois tous les mois [3]. » De ces paroles, le P Suarez conclut que s'il n'est pas certain que les constitutions des maisons religieuses obligent sous peine de péché grave, il n'y a de cela, en particulier, aucune obligation rigoureuse. Castropalao, Cano, Prepos., Vivaldo, Léandre, etc., cités dans la *Théologie de Salamanque*, soutiennent également la même chose [4] ; et ce que ces auteurs disent de la confession, ils le disent encore de la communion.

III. On demande, 2°, si les péchés déjà confessés sont une matière propre pour recevoir l'absolution. Ce doute a pour principe la réflexion qui vient à l'esprit que le péché remis n'est plus un péché qui puisse se remettre, d'où il paraît s'ensuivre qu'il n'est pas non plus une matière apte pour la confession. Mais le sentiment contraire à pour lui, outre la pratique des fidèles, l'autorité des docteurs qui l'admettent généralement à la suite de saint Thomas [5], de Suarez, de Castropalao, de Laymann, des docteurs de Salamanque, etc., et on en démontre la certitude par l'*Extrav.*, I, *de privil.*, § *Verum, in fin.*, où il est dit : « Nous croyons salutaire l'usage de réitérer la confession des mêmes péchés [6]. » C'est en vain que l'on objecte que le péché par-

1. Apud Diana, p. 3, tr. 4, v. 1. — 2. In. 3, tom. III, section VII.

3. Attendant diligenter episcopi, et cæteri superiores monasteriorum sanctimonialium ut constitutionibus earum admoneantur sanctimoniales, ut saltem singulis mensibus confessionem peccatorum faciant et Eucharistiam suscipiant (Sess. XXV, c. X).

4. Castro., tr. 23, d. un. de pœni. p. 20. n. 6. Canus, relect. de pœnit., c. V, § At vero. et vide Salm. eod. rit. c. VII, n. 31. — 5. In IV, d. 27, q. 3, c. III, q. 5, ad 4.

6. Ut eorumdem peccatorum iteretur confessio, reputamus salubre.

donné n'est plus un péché : car, bien que pardonné, c'est toujours un péché commis ; et, par conséquent, il peut bien servir de matière à plusieurs sacrements, comme la même eau peut servir de matière à plusieurs baptêmes [1]

IV On demande 3°, si, dans la confession, il est nécessaire de distinguer les péchés mortels déjà confessés de ceux qui ne l'ont point encore été. Nous répondons que non, avec Bonacina, Lugo, Concina et Sanchez, à moins que cela ne soit nécessaire pour quelque occasion prochaine qu'il faudrait éloigner, ou quelque cas réservé, ou pour toute autre circonstance [2].

V Les paroles du prêtre : *Ego te absolvo a peccatis tuis*, « Je vous absous de vos péchés, » sont la forme du sacrement de pénitence. Quelques auteurs soutiennent qu'autrefois la forme était déprécative, comme l'est encore à présent (ainsi que l'attestent Martène et Tournely) la forme des Grecs; mais, pour ce qui est des Latins, Baronius, Gonet et d'autres le nient [3]. Quoi qu'il en soit, on demande, 1°, si le mot *te* appartient à l'essence de la forme. Lugo, Wigandt, le nient, parce que ce mot *te* est suppléé suffisamment par les suivants : *A peccatis tuis*. Mais Vasquez, Bonacina, Castropalao, Concina et Holzmann l'affirment en plus grand nombre; et, comme ce sentiment est également probable, c'est aussi celui que l'on doit suivre en pratique, en se rappelant la première des propositions condamnées par Innocent XI, où il était dit qu'il est permis, dans l'administration des sacrements, de se servir des opinions probables [4] On demande, 2°, si les mots *A peccatis tuis* sont nécessaires. Milante, Concina, Lugo, Holzmann, le nient, parce que, disent-ils, les autres paroles sont suffisamment déterminées par les circonstances à se rapporter aux péchés du pénitent; et que, dans le Catéchisme romain [5], on ne donne pour être la forme de ce sacrement que ces seules paroles : *Ego te absolvo*. Mais beaucoup de docteurs, comme La Palud, Major, Lacroix, Mazzotta, etc., veulent que les

1. Cf. lib. VI, n. 427, dub. 2. — 2. N. 425, v. 2. Omitti. — 3. Cf. lib. VI, n. 430. — 4. Ibid., dub. 1. — 5. Part. II, not. 4.

mots *A peccatis tuis* soient nécessaires, parce que, disent-ils, si la raison qu'allèguent les adversaires avait quelque force, le mot *te* pourrait également être passé sous silence. Et, comme ce sentiment est de même probable, c'est aussi celui que l'on doit suivre, comme l'avouent les partisans eux-mêmes de l'avis opposé, tels qu'Holzmann, Roncaglia, etc. ; et tous s'accordent à dire que, du moins, il y aurait à les omettre un péché mortel [1]. C'est ensuite le sentiment commun, malgré l'opinion contraire de Durand (docteur d'ailleurs fort instruit, mais singulier dans ses opinions), que les mots *In nomine Patris*, etc., ne font point partie de l'essence de la forme ; et Bonacina, Castropalao, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc., disent, avec la généralité des théologiens, qu'il n'y aurait à les omettre qu'un péché véniel [2]. Quant aux autres paroles *Misereatur*, etc., *Indulgentiam*, etc., c'est un sentiment admis par tous les docteurs qu'on peut les omettre sans pécher. Les docteurs disent encore la même chose des paroles *Dominus noster Jesus Christus te absolvat*, etc., car le concile de Trente dit seulement que, à part les paroles de la forme, c'est une chose louable d'y joindre les autres prières [3] Mais le P. Concina veut que ce soit un péché véniel que de les omettre ; et ce n'est pas sans raison, car le Rituel romain (*de Forma absol.*) dit : « Dans les confessions fréquentes, on peut omettre le *Misereatur*, etc., et il suffira de dire : *Dominus noster*, etc., jusqu'à ces mots : *Passio Domini nostri*, etc. Mais, dans l'urgence d'une grave nécessité, quand il y a danger de mort, on pourra abréger, et dire : *Ego te absolvo* [4], etc. » C'est ensuite un sentiment commun que le prêtre par ces paroles : *Te absolvo*, peut absoudre aussi bien des censures que des péchés. Néanmoins, Soto, Concina, les docteurs de Salamanque, Roncaglia, Holzmann, Viva, etc., ont

1. Lib. VI, n. 430, dub. 2. — 2. Ibid., dub. 3.
3. Laudabiliter adjunguntur (Sess. XIV, c. III).
4. In confessionibus frequentioribus omitti potest Misereatur, etc.; et satis erit dicere : Dominus noster Jesus Christus, usque ad illud, Passio, etc. Urgente vero aliqua gravi necessitate in periculo mortis, breviter dicere poterit : Ego te absolvo ab omnibus censuris, et a peccatis tuis, in nomine Patris, etc. (*De form. absolv.*)

raison de dire qu'il y aurait péché véniel à le faire sans cause, parce que c'est contre l'usage de l'Eglise ; à moins que (comme le disent avec probabilité Holzmann, Viva, etc.) il n'y ait aucun soupçon de censure qu'ait pu encourir le pénitent[1]. Il est certain ensuite que la forme doit se prononcer en présence du pénitent, et Clément VIII a condamné, le 20 juin 1602, la proposition dans laquelle on affirmait « qu'il est permis de faire sa confession sacramentelle par lettre ou par entremetteur à son confesseur absent, et de recevoir de même de lui l'absolution pendant son absence[2]. » Or, en déclarant cette absolution illicite, le pape, comme le remarquent très-bien les docteurs de Salamanque, l'a déclarée par là même invalide, parce que si elle était valide, le pape, pour les cas de nécessité, n'aurait point pu la prohiber. En outre, Paul V, le 24 juillet 1604, fit la même défense pour le cas même où la confession aurait été faite précédemment au même confesseur alors présent[3]. Il suffit, du reste, que cette présence soit morale, c'est-à-dire à une distance d'où les hommes ont coutume de s'entendre en parlant d'un ton de voix ordinaire, du moins quand ils parlent haut. Sporer et d'autres étendent cette distance jusqu'à vingt pas ; néanmoins ils ajoutent que si le pénitent était parti du confessionnal, le confesseur doit le rappeler pour l'absoudre, quand il peut le faire commodément. Du reste, le même Sporer dit, avec Bonacina et Gobat, que le confesseur peut sans scrupule donner l'absolution au pénitent qu'il sait avec certitude n'être éloigné que de quelques pas. Tamburrino soutient avec raison qu'en donnant l'absolution à celui qui se précipite du haut d'un toit, on doit la donner sous condition, puisqu'il est douteux qu'à une si grande distance il y ait présence morale. Enfin, les docteurs observent communément qu'il n'est point nécessaire que le pénitent entende prononcer l'absolution. Bien plus, Lacroix conseille prudemment de prononcer l'absolution à voix basse,

1. Cf. lib. VI, n. 430, dub. 4.
2. Licere per litteras seu internuntium confessario absenti sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem recipere.
3. Ibid., n. 428.

afin que si l'on renvoie quelqu'un sans absolution, les autres ne puissent s'en apercevoir [1].

VI. On demande ici, en dernier lieu, quand est valide et licite l'absolution donnée sous condition. Si la condition est pour ne s'accomplir que dans la suite, *de futuro*, les docteurs disent communément qu'elle est nulle. Néanmoins.le père Viva admet que l'on peut absoudre en posant une condition *de futuro*, de la manière suivante : « Je vous absous, s'il entre dans la science de Dieu que vous restituerez ce que vous devez [2] » Mais Dicastillo, Coninck, Concina, Tournely, etc., nient justement qu'on puisse le faire, parce que Dieu ayant donné aux hommes l'administration des sacrements, on ne peut poser des conditions qui ne sauraient être connues des hommes [3]. Mais si la condition a pour objet une chose passée ou présente, *de præterito* ou *de præsenti*, tous conviennent que l'absolution est valide, et qu'elle est de plus licite, quand il y a, pour exprimer la condition, une cause juste, selon le sentiment commun (contre quelques-uns), comme il a été dit au chapitre XIV, n° 3. Or, les causes justes sont : 1° si le confesseur doutait prudemment qu'il ait donné l'absolution : c'est ce que disent Suarez, Lugo, Roncaglia, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc.; 2° si l'on doutait de la disposition du pénitent, et que cependant il y eût nécessité de l'absoudre,comme nous le dirons au dernier chapitre,en parlant des enfants et des moribonds. Du reste, le confesseur doit être ordinairement certain de la disposition du pénitent, pour pouvoir l'absoudre, licitement. C'est pourquoi ceux qui retombent non-seulement dans des fautes graves, mais même dans des fautes légères, ne peuvent en être absous s'ils ne donnent des signes certains de leur bonne disposition, comme nous le dirons au long dans le second point du dernier chapitre. 3° On peut bien absoudre sous condition (comme le dit Bonacina) ces personnes pieuses qui se confessent des seules imperfections sur lesquelles on doute, si par défaut d'advertance il s'y trouve joints ou non des péchés véniels : or, ce sentiment ne me

1. Cf. lib. VI n. 429. — 2. Absolvo te, si Deus cognoscit quod restitues id quod debes. — 3. Cf. lib. VI, n. 431, et 26.

paraît point improbable : car c'est une cause suffisamment juste de les absoudre : ainsi, que l'inconvénient qu'il y aurait de priver longtemps ces âmes du fruit du sacrement, je dis *longtemps*, parce que je n'admettrai point qu'on puisse le faire plus d'une fois par mois. Le père Sporer dit de plus, que le confesseur peut donner l'absolution, dans le cas même où il douterait de sa juridiction ; mais je ne pense pas qu'on puisse admettre cette doctrine,si ce n'est pour le cas où le pénitent serait en état de péché mortel, et qu'autrement il dût rester longtemps sans absolution. Cela, d'ailleurs, ne doit s'entendre que du doute du fait, puisque, si la juridiction du confesseur était l'objet d'un doute positif *de jure*, c'est-à-dire si elle avait en sa faveur une autorité de docteur qui la rendît probable, il pourrait très-bien donner l'absolution absolument et sans condition, attendu que l'Eglise supplée la juridiction dans le confesseur, toutes les fois qu'il y a pour le faire une cause juste, comme nous l'avons dit au chapitre Ier, n° 27. En outre, Sporer et Mazzotta disent qu'on peut absoudre sous condition le pénitent qui est dans la nécessité de communier, et qui est douteusement disposé ; mais, en cela, il faut distinguer, comme il a été dit au chapitre xv, n° 34, et voir si le doute a pour objet le péché qui a pu être commis, ou bien la confession qui a pu en être faite ; parce que, si le pénitent est certain d'avoir commis un péché grave, et que sa disposition soit douteuse, il ne peut recevoir la communion, quand même il aurait été absous sans condition ; et s'il ne peut recevoir la communion, il ne peut pas non plus être absous, puisqu'alors manque la cause de la nécessité de la communion pour pouvoir être absous conditionnellement[1] Voyez ce qui a été dit au n° 34 du chapitre xv.

DEUXIÈME POINT

De la contrition et du bon propos.

VII. Comme nous l'avons déjà vu, et comme l'a déclaré le

1. Cf. lib. VI, n. 452.

concile de Trente, session XIV, chapitre III, il y a trois parties nécessaires dans la pénitence : la contrition, la confession et la satisfaction. Nous traiterons de chacun de ces points en particulier. Parlons en premier lieu de la contrition.

§ I.

VIII. En quoi consiste la contrition? — IX. Par quel motif doit-elle être produite? — X. Quand sommes-nous obligés de l'avoir? — XI. Si à l'article de la mort, etc. — XII. Si la douleur de ses péchés en général suffit. — XIII. Si les actes de foi, d'espérance, etc. — XIV. XV et XVI. Si l'attrition suffit sans l'amour prédominant. — XVII. S'il suffit de l'attrition produite par la crainte des peines temporelles. — XVIII. Si le sacrement de pénitence peut être, quoique valide, en même temps informe. — XIX. Si la douleur des péchés commis doit précéder la confession. — XX. Pendant combien de temps doit durer cette douleur? — XXI. Si cette douleur doit être conçue en vue de la confession. — XXII. Si l'on a besoin de produire un nouvel acte de contrition pour recevoir une nouvelle absolution aussitôt après une première.

VIII. Pour ce qui est de la contrition, le concile, dans le chapitre IV de la susdite session XIV, distingue, et dit qu'autre est la contrition *parfaite*, qui naît d'un motif de charité, et autre la contrition *imparfaite*, appelée *attrition*, qui est conçue, soit par la considération de la laideur du péché, soit par la crainte de l'enfer ou des peines que le péché attire à sa suite, pourvu qu'elle exclue la volonté de pécher et qu'elle soit accompagnée de l'espérance du pardon. Parlons d'abord de la contrition *parfaite* : disons quelles doivent en être les qualités et en quels moments on doit en produire les actes; puis nous parlerons de l'attrition. La contrition est définie par le concile : « une douleur de l'âme et une détestation du péché, avec le propos de ne plus pécher à l'avenir[1].» Or, on demande ici : 1° si la contrition consiste dans la douleur de l'âme, ou bien dans la détestation des péchés. Les uns, comme Gonet, etc., veulent qu'elle consiste dans la douleur, laquelle présuppose la détestation; les autres, dans la détestation que suit la douleur; et ce second sentiment est plus con-

1. Animi dolor, ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero.

forme à la vérité et presque généralement admis; c'est celui qu'ont soutenu Suarez, Navarre, Cajetan, Holzmann, Sporer et tant d'autres avec saint Thomas, qui a dit: « Il est indispensable que l'on déteste le péché, pour qu'on en obtienne la rémission [1].» La raison en est que ce n'est point la douleur qui est cause de la détestation, mais que c'est la détestation qui est cause de la douleur. Du reste, comme le disent très-bien Frassen, Vega, Concina, Holzmann, Sporer et Lacroix, on ne doit point douter que l'une ne contienne explicitement l'autre; car celui qui déteste le péché en est nécessairement contrit, et celui qui en est contrit, nécessairement aussi le déteste [2].

IX. On demande, 2°, de quel motif procède la contrition parfaite. Les uns disent qu'elle procède du sentiment de l'offense faite à quelque attribut de Dieu, comme à sa miséricorde, à sa justice, etc.; et c'est avec raison que Lugo et Suarez disent que cette première opinion est suffisamment probable; car celui qui aime la miséricorde ou la justice divine par rapport à Dieu, celui-là aime Dieu même, puisque la miséricorde et la justice sont Dieu lui-même. De même, celui qui se repent de l'offense faite à la miséricorde divine par rapport à Dieu, celui-là se repent de son péché, non point par un motif d'amour de soi-même, mais par amour pour Dieu. Néanmoins, l'opinion la plus commune c'est que la contrition procède du sentiment de l'offense faite à la bonté divine, puisque la contrition (comme l'enseigne le concile de Trente) naît de la charité, et que la charité (selon la manière de voir la plus commune) a pour objet la bonté de Dieu, en tant qu'elle embrasse toutes les perfections divines, comme nous l'avons dit au chapitre IV, n° 9 [3].

X. On demande, 3°, dans quels cas le précepte de la contrition oblige. Il est certain qu'il oblige : 1° dans le péril de mort; 2° quand l'homme est tenu de faire l'acte d'amour, que (comme nous l'avons dit au chap. IV, n° 13) chacun est obligé de faire au moins une fois par mois; 3° bien qu'il soit probable que, hors

1. Exigitur ad remissionem ut homo peccatum detestetur. (3, q. 87, a. 1.)
2. Lib. VI, n. 435. — 3. Ibid., n. 426.

du danger de mort, il n'y a point de précepte spécial de faire un acte de contrition, ce qui a fait dire à saint Thomas [1] que l'impénitence finale n'est point un péché grave spécial; néanmoins, en mettant à part l'obligation de la confession annuelle, nous disons qu'on pèche grièvement contre la charité qu'on se doit à soi-même, quand on reste longtemps dans l'état de péché (comme le dit le même saint Thomas) : car celui qui est privé de la grâce ne peut être longtemps sans tomber dans de nouvelles fautes graves : « Sans la grâce justifiante, dit le saint docteur, il n'est pas possible qu'on demeure longtemps exempt de péché mortel [2]. » Quant à ce qu'on doit entendre par ce *longtemps*, Concina et Roncaglia pensent que c'est l'espace d'une semaine environ; d'autres néanmoins, comme Castropalao, Laymann, Lugo, les docteurs de Salamanque, Henno, Elbel, etc., disent plus communément que c'est l'espace d'une année. La première opinion me paraît trop rigoureuse; mais je ne saurais non plus partager la seconde, au moins à cause de l'obligation qu'il y a (comme nous l'avons dit) de faire l'acte de charité une fois par mois; il est vrai néanmoins que les ignorants observent difficilement cette obligation [3]. Quelques-uns veulent ensuite qu'il y ait obligation de faire quelque acte de contrition pour les pécheurs tous les jours de fête, pour remplir le but qui est de sanctifier les fêtes; mais cette autre opinion est communément rejetée, parce que (comme nous l'avons dit avec saint Thomas au ch. II, n° 28) la fin du précepte ne tombe point sous le précepte [4]

XI. On demande, 4°, si celui qui se confesse à l'article de la mort avec la seule attrition est obligé de faire aussi l'acte de contrition. La première opinion l'affirme, et c'est celle qu'ont professée Bonacina, Suarez, Concina, etc.; mais la seconde, qui est beaucoup plus commune, le nie avec Lugo, Laymann, Concina, Castropalao, Roncaglia, les docteurs de Salamanque; et

1. 2-2, q. 54, a. 2.

2. Sine gratia justificante, quod diu maneat absque peccato mortali non esse potest (2-2, q. 105, a. 8).

3. Cf. lib. VI, n. 437, dub. 1. — 4. Ibid., dub. 3.

Suarez l'appelle très-probable; parce que, comme c'est un sentiment certain (ainsi que nous le démontrerons au nº 14) qu'il suffit de la seule attrition pour la confession, on est moralement certain de la grâce divine, quand on s'est confessé avec l'attrition. Cette seconde opinion est très-probable; mais on ne peut nier que la première ne doive, en toute manière, être recommandée aux moribonds, d'autant plus qu'au moment de la mort nous sommes tous obligés de faire l'acte de charité que l'on ne peut faire comme il faut si l'on ne déteste le péché, lorsqu'il se présente à la mémoire, comme les docteurs le disent communément [1]

XII. On demande, 5°, si, pour obtenir la justification, il suffit de la douleur conçue, en général, des péchés commis. Sur ce point, quoi qu'en disent quelques-uns qui exigent sottement un acte de douleur particulier pour chaque péché particulier, ou au moins (comme le disent d'autres), le souvenir actuel de chaque péché; c'est une doctrine certaine qu'il suffit de la douleur de toutes les offenses faites à Dieu : c'est ce qu'ont enseigné Scot, Suarez, Juénin, Concina, Laymann, Cajetan, Holzmann, etc.; bien plus, Cajetan appelle ridicule l'opinion contraire, et la nôtre est encore expressément enseignée par saint Thomas dans le passage suivant : « Il n'est pas requis, pour la justification, que l'on pense à ses péchés, mais il suffit qu'on se pénètre de la pensée qu'on s'est détourné de Dieu par sa propre faute. Quant à la pensée réfléchie de chacun, en particulier, des péchés commis, elle doit précéder ou, du moins, suivre la justification [2] » C'est-à-dire (comme le P Suarez et d'autres expliquent ce *sequi*, « suivre,) » dans l'ordre de la con-

1. Cf. lib. VI, dub. 2.

2. Ad justificationem non requiritur quod aliquis de peccatis suis cogitet, sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel præcedere, vel saltem sequi justificationem (*De veritate*, q. 29, a. 5, ad. 4).

a). Ce Conc., compté ici pour l'opinion négative, ne peut pas être Concina compté plus haut parmi les défenseurs de l'opinion affirmative. La *Théologie morale* consultée n'a pu dissiper notre ignorance sur ce point.

(*Note de l'éditeur.*)

fession qui se fait après l'acte de contrition. Le Catéchisme romain enseigne la même chose, § 3, là où il dit que Dieu pardonne au pécheur aussitôt que celui-ci, détestant généralement ses péchés, qu'il se propose de rappeler ensuite à sa mémoire pour les détester chacun à part (et c'est-à-dire pour s'en confesser), il s'est converti à Dieu [2]. Et la raison en est évidente : d'abord, parce qu'il est certain, par les saintes Ecritures, que le pécheur obtient son pardon aussitôt qu'il se convertit à Dieu : « L'impiété de l'impie ne lui nuira plus, du moment où il se sera converti, » a dit Ezéchiel [2]. De sorte que, si, dès le moment où le pécheur déteste un premier péché, il n'obtenait pas le pardon de tous, il devrait recevoir tout de suite le pardon des autres; mais cette supposition est absurde, parce qu'en fait de péchés mortels, l'un ne peut pas être pardonnê sans l'autre. La seconde raison, c'est que (et c'est ici la raison intrinsèque) celui qui est contrit de ses fautes par un motif général, savoir par le motif qu'elles offensent Dieu, est également contrit de tous les autres péchés qu'il a dans l'âme, comme l'enseigne saint Thomas [3], qui dit que, de même que celui qui aime une communauté, aime également chacun de ses membres, de même, celui qui se repent de tous ses péchés, se repent aussi de chacun d'eux [4] Jusqu'ici, nous avons parlé de la contrition; voyons maintenant l'attrition, qui est nécessaire pour recevoir l'absolution sacramentelle; mais, auparavant, occupons-nous des actes de foi, etc.

XIII. On demande, 6°, si, pour obtenir la grâce au tribunal de la pénitence, il faut aussi produire des actes explicites de foi et d'espérance. Les uns l'affirment, mais d'autres le nient plus communément. Du reste, Lugo et Escobar disent avec raison que le pénitent, toutes les fois qu'il a l'acte de douleur,

1. Universe peccata sua detestatus, quæ deinde singula in memoriam reducere, ac detestari in animo habeat, ad Deum se converteri.

2. Impietas impii non nocebit ei in quacumque die conversus fuerit (*Ezech.*, XXXIII).

3. In IV, dist. 17, q. 2, a. 3, q. 2, ad. 2.

4. Cf. lib. VI, n. 438.

a même explicitement (non point d'une manière réfléchie, mais pratiquement) les actes de foi et d'espérance, parce qu'alors, sans doute, il croit et espère pratiquement que ses péchés lui seront pardonnés par le sacrement, en vertu des mérites de Jésus-Christ [1]

XIV. On demande, 7°, si, pour recevoir le sacrement de la pénitence, il suffit de l'attrition, et si, dans celle-ci même, il faut avoir un *commencement d'amour*. Les théologiens s'accordent à affirmer l'un et l'autre; mais la grande question est de savoir si cet amour commencé doit être cette charité prédominante par laquelle on aime Dieu par-dessus toute chose. Bon de Merbes, Morin, Habert, Juénin, Antoine, Concina, etc., le veulent ainsi, et disent que cet amour n'est appelé *commencé*, qu'en ce qu'il est dans un degré peu élevé ; puisque (comme ils disent), lorsque la douleur naît d'un amour intense, c'est alors la contrition parfaite qui remet les péchés même hors du sacrement. Mais le sentiment suffisamment commun, qui est celui que nous suivons, c'est que (sans la charité prédominante) il suffit de l'attrition, qui naît soit de la crainte de l'enfer ou de la perte du paradis, soit de l'horreur que cause la laideur du péché, laquelle nous connaissons par la lumière de la foi; ainsi pensent Gonet, Cano, l'auteur de la Théologie de Périgueux, Tournely, Cabassut, Wigandt, Abelly, etc., et d'autres en grand nombre avec Benoît XIV [2], qui atteste que, depuis le concile de Trente, toutes les écoles ont embrassé ce sentiment avec applaudissement; ce qui a fait dire justement à Suarez, Lessius, Castropalao, Filliucius, Cardenas, Rainaud, Lugo, Prado, Tanner, Viva et Lacroix, que ce sentiment, depuis le concile, est aujourd'hui moralement certain, et que l'opinion contraire a cessé d'être probable. Et que les écoles (au moins le plus communément) le tiennent pour moralement certain, c'est ce que fait voir clairement le décret d'Alexandre VII, du 5 mai 1667, où il est défendu sous peine d'excommunication : « d'oser taxer d'une note de censure théologique,

1. Cf. lib. VI. n. 439. — 2. *De synod.*, lib. VII, c. lxiii, cx n. 6.

ou de toute autre qualification injurieuse, l'un ou l'autre sentiment, soit celui qui nie la nécessité de quelque amour de Dieu dans l'attrition conçue par la crainte de l'enfer, qui est aujourd'hui le plus communément suivi dans les écoles, soit celui qui affirme la nécessité de cet amour[1] » Par conséquent le pape, en attestant que l'opinion négative est la plus commune parmi les scolastiques, atteste conséquemment aussi que cette même opinion est tenue plus communément dans les écoles pour moralement certaine; car chacun sait que, pour tout ce qui intéresse la validité des sacrements, l'on ne peut suivre d'autres sentiments que ceux qui sont moralement certains. En outre, dans le susdit décret, le pontife n'a point défendu d'appeler improbable le sentiment contraire, puisque la qualification d'improbabilité n'est point une note de censure, pas plus qu'un terme injurieux ou outrageant; d'autant plus (comme nous le dirons plus loin) que nous ne nions point qu'il faille dans l'attrition un commencement d'amour de Dieu, mais que nous disons seulement que la charité prédominante n'y est point nécessaire. Mais venons aux preuves.

XV Notre sentiment se justifie, 1°, par le concile de Trente, session XVI, chapitres IV, où, à propos de l'attrition conçue par la crainte de l'enfer, etc., il est dit : « Quoique (l'attrition) ne puisse justifier elle-même le pécheur sans le sacrement de pénitence, elle ne l'en dispose pas moins à obtenir la grâce de Dieu attachée à ce sacrement[2] » Nos adversaires objectent que le concile ne dit point *sufficit*, « il suffit, » mais bien *disponit*, « il dispose; » par conséquent (disent-ils) l'attrition sans la charité dispose, mais ne suffit point, d'autant plus, comme le rapporte le cardinal Pallavicin, que le concile, après une vive

1. Ne quis audeat alicujus theologicæ censuræ, alteriusque injuriæ, aut contumeliæ nota taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in attritione ex metu gehennæ concepta, quæ hodie inter scolasticos communior videtur : sive asserentem dictæ dilectionis necessitatem.

2. Et quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.

contestation, supprima le mot *sufficit*, écrit d'abord, et le remplaça par le mot *disponit* Mais le P Gonet répond très-bien à cela que le concile ne substitua le mot *disponit*, qu'en tant qu'il emportait nécessairement la même signification que le mot *sufficit*, parce que l'attrition conçue par le motif de la crainte de l'enfer étant encore un don de Dieu, comme l'a déclaré le même concile, elle dispose toujours de loin à la grâce, même en-dehors du sacrement; par conséquent, dans le sacrement même, elle dispose prochainement à cette même grâce. C'est ce qui paraît évident par les paroles placées plus haut, *Et quamvis*, etc.; car, si le concile avait entendu parler de la seule disposition éloignée sans obtention de la grâce, ce serait bien à tort et bien mal à propos qu'il aurait dit : «Bien que l'attrition sans le sacrement ne puisse produire la grâce, néanmoins elle dispose à l'obtenir dans le sacrement; mais il aurait dû dire : Bien que l'attrition hors du sacrement ne dispose point à la grâce, néanmoins avec le sacrement elle dispose à l'obtenir. Puis donc qu'il a dit : Bien que, sans le sacrement, l'attrition ne puisse amener le pécheur à la justification, néanmoins avec le sacrement, elle le dispose à obtenir la grâce ; nécessairement il a voulu parler de la disposition prochaine. Cela se confirme plus clairement encore par les paroles suivantes qu'ajoute le concile dans le même chapitre : « C'est donc contre toute vérité, comme contre toute justice, que certaines gens accusent les écrivains catholiques d'enseigner que le sacrement de pénitence confère la grâce sans que ceux qui le reçoivent y coopèrent en rien [3]. » Les hérétiques, avec Luther, n'ont jamais calomnié les catholiques qui disaient que la grâce était donnée aux pécheurs contrits, mais seulement ceux qui disaient qu'elle était donnée à ceux qui avaient l'attrition, par la raison que ceux-ci ne sont point privés d'une crainte salutaire et qu'ils ont une disposition suffisante pour recevoir la grâce avec le sacrement. « La tristesse, disait Luther, que produit dans l'âme la considération de

1. Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum pœnitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre.

la laideur du péché ou de la perte de la béatitude, etc., rend l'homme de plus en plus pécheur, et ceux qui sont ainsi disposés ne méritent pas d'être absous[1]. » C'est pourquoi il réprouvait ceux « qui appellent l'attrition une disposition prochaine à la contrition[2]. » Ce sont donc ces derniers que le concile dit être faussement calomniés par les hérétiques.

XVI. Notre sentiment se justifie, 2°, par la raison : car, puisque les sacrements opèrent actuellement ce qu'ils signifient, il doit être vrai, à prendre la chose en elle-même, qu'au moment où le prêtre donne l'absolution au pénitent, à l'instant même les péchés lui sont remis ; et c'est pour cela que la pénitence s'appelle un sacrement des morts, parce qu'en effet, elle confère la vie de la grâce à celui qui en est privé. Mais si la charité prédominante était requise dans le pénitent comme condition préalable, jamais le sacrement ne produirait par lui-même la grâce, puisque tous s'y présenteraient déjà justifiés : car toute douleur qui procède d'un amour de Dieu prédominant est une véritable contrition, comme l'enseigne saint Thomas, et qu'il est prédominant en nous (comme l'explique le saint), toutes les fois que la perte de la grâce nous déplaît plus que celle de tout autre bien ; comme cet amour prédominant est un véritable acte de contrition, il efface nos péchés, quelque faible qu'en soit en nous le sentiment : « Quelque faible que soit la douleur (ce sont ses paroles), pour peu qu'elle parvienne à constituer en nous la contrition, elle efface toutes nos fautes[3] » Et le docteur angélique parle certainement, dans ce passage, de la contrition conçue en-dehors du sacrement, comme il le répète dans un autre endroit où il dit : « Ce n'est qu'au moyen de la contrition que le péché est remis : mais si, dès avant d'être absous, on forme le vœu de recevoir ce sacrement (de la pénitence), la vertu des clefs opère dès lors en nous[4]. » Certes, il

1. Tristitia ob fœditatem peccatorum, amissionem beatitudinis, etc., facit magis peccatorem, et tales indigne absolvuntur.

2. Qui vocant attritionem hanc proxime disponentem ad contritionem.

3. Quantuscumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet (*Suppl.*, q. 5, a. 3).

4. Per solam contritionem dimittitur peccatum ; sed si antequam absolva-

ne pouvait pas parler plus clairement. Mais que toute contrition qui naît de la charité prédominante efface les péchés, c'est ce que nous lisons dans le concile de Trente, session XIV, en ces termes : « Quoique la contrition puisse être parfaite par son motif, qui serait alors la charité, et qu'ainsi elle réconcilie quelquefois l'homme avec Dieu avant qu'il ait reçu par le fait le sacrement de pénitence[1], etc. » Ici, certainement il n'est point question de la charité parfaite sous le rapport de l'intensité dont elle est susceptible, mais de la charité parfaite à raison du motif de l'amour prédominant, puisque le concile la distingue ici de la contrition imparfaite qui ne naît point de la charité, en ajoutant immédiatement ces autres paroles : « Quant à la contrition imparfaite, qu'on appelle attrition, et qui a pour motif ordinaire, soit la considération de la laideur du péché, soit la crainte des peines de l'enfer[2], etc. » Et la raison en est claire, c'est que toute contrition est un acte formel de charité, et que la charité ne peut subsister avec le péché, comme on le prouve par un grand nombre de passages de la sainte Ecriture, tels que ceux-ci : « J'aime ceux qui m'aiment[3]; » — « Quiconque m'aime, sera aimé de mon Père[4]; » — « Quiconque aime, est né de Dieu[5]; » et comme l'enseignent communément les saints pères et les théologiens avec saint Thomas, qui a dit : « La charité est incompatible avec le péché mortel[6] » Or, par charité, le saint docteur n'entend point certainement ici la charité intense, mais la charité prédominante, puisqu'il dit explicitement ailleurs, que la charité consiste à

tur, habeat hoc sacramentum in voto, jam virtus clavium operatur in ipso (*Quodlib.* IV, a. 1).

1. Etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu accipiatur, etc.

2. Illam vero contritionem imperfectam quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ metu, vel pœnarum concipitur.

3. Ego diligentes me diligo (*Prov.*, VIII, 17).

4. Qui diligit me, diliget eum Pater meus (*Joan.*, XIV, 21).

5. Omnis qui diligit, ex Deo natus est (1 *Joan.*, IV, 7).

6. Charitas non potest esse cum peccato mortali (2-2, q. 45, a. 4).

aimer Dieu par-dessus toutes choses, en ajoutant ces mots : « L'acte du péché mortel est le renversement de la charité qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses[1]. » Il ne sert à rien de dire que saint Thomas veut parler ici de la charité parfaite, puisqu'il dit de plus, dans un autre endroit, que la charité imparfaite ne diffère pas essentiellement de la charité parfaite : « La charité parfaite et la charité imparfaite (c'est lui qui parle) ne diffèrent pas l'une de l'autre quant à l'essence, mais quant au degré[2]. » Cette vérité est encore confirmée davantage par la condamnation de la proposition 32 de Baïus par Grégoire XIII, ainsi conçue : « La charité qui est la plénitude de la loi n est pas toujours jointe avec la rémission des péchés[3]. » Or, je le demande, quel est l'amour qui est la *plénitude de la loi*, c'est-à-dire qui suffit pour remplir le précepte de la charité? C'est certainement celui par lequel on aime Dieu par dessus toutes choses, comme tous les docteurs le reconnaissent avec saint Thomas, qui, expliquant le précepte, « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur[4], » ajoute : « En nous commandant d'aimer Dieu de tout notre cœur, on nous donne à entendre que nous devons aimer Dieu par-dessus toutes choses[5] » Ainsi, comme il est certain que la charité prédominante, même faible, ne peut subsister avec le péché, il l'est de même que toute contrition, qui est formellement, elle aussi, un acte de charité, efface le péché. Or, cela étant posé, si l'on veut que l'amour commencé, qu'on requiert dans l'attrition, soit un amour prédominant, c'est injustement qu'on le prétend, puisque, comme je l'ai démontré, si cela était, tout pécheur devrait être d'avance justifié pour aller recevoir l'absolution sacramen-

1. Actus peccati mortalis contrariatur charitati quæ consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia (2-2, q. 24, a. 18).
2. Charitas perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed secundum statum (2-2, q. 44, a. 8, ad 2).
3. Charitas illa quæ est plenitudo legis, non semper est conjuncta cum remissione peccatorum.
4. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.
5. Cum mandatur quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi, quod Deum super omnia debemus diligere.

telle, de sorte qu'il n'arriverait jamais que le sacrement de pénitence nous conférât, au moment où on le recevait, la justification, qui pourtant est son propre effet. Qu'on dise après cela que, dans l'attrition, pour qu'elle nous dispose à recevoir la grâce, il faut qu'il y ait un amour commencé, ou un commencement d'amour, comme le dit le concile de Trente en parlant de la disposition de ceux qui, pour obtenir la justification, « commencent à aimer Dieu comme source de toute justice[1], » nous ne nous y opposons nullement ; mais nous disons que ce commencement se trouve dans toute attrition, tant à raison de la crainte des châtiments divins, conformément à ce qui est dit dans l'*Ecclésiastique*, « que la crainte de Dieu est le principe de son amour[2], » qu'à cause de l'espérance du pardon et de la béatitude, suivant ces paroles de saint Thomas : « Par là même que nous espérons obtenir des biens par l'entremise de quelqu'un, nous commençons à aimer celui de qui nous les attendons[3], » mais sans qu'il faille pour cela un acte proprement dit de charité prédominante, qui certainement n'est point nécessaire pour obtenir la grâce attachée au sacrement. Cela est d'autant plus vrai que (comme le rapporte le même cardinal Pallavicin[4]), quelques membres du concile prétendant qu'on devait ajouter à ces mots, *diligere incipiunt*, les suivants : *per actum charitatis*, le concile s'y refusa, et l'addition proposée ne fut point admise. Voyez notre *Théologie morale*[5], où les points de doctrine en question, dont nous ne donnons que l'abrégé, sont traités fort au long ensemble avec d'autres. Mais passons maintenant à d'autres questions.

XVII. On demande, 8°, s'il suffit de l'attrition conçue par la seule crainte des peines temporelles, en tant que ces peines viennent de Dieu. Les uns le nient et disent que cette douleur doit naître de la crainte des peines éternelles, parce que la

1. Deum tanquam justitiæ fontem diligere incipiunt (Sess. VI, c. II).
2. Timor Dei initium dilectionis erit (*Eccli.*, XXV, 16).
3. Ex hoc quod per aliquem speramus bona, incipimus ipsum diligere (2-2, q. 40, a. 2).
4. *Pallavi.*, lib. XXIII, c. XIII. — 5. Cf. lib. VI, ex n. 440

peine du péché mortel étant éternelle, le pénitent doit concevoir la douleur de ses péchés par la crainte des maux éternels qu'ils méritent ; ainsi raisonnaient Cano, Concina, Pasqualigo, etc. Mais d'autres, comme Lugo, Suarez, Anaclet, Viva, Elbel, Gobat, Lacroix, etc., l'affirment en plus grand nombre, et aussi avec plus de probabilité, à cause des paroles du concile de Trente ainsi conçues : «L'attrition qui naît de la crainte de l'enfer ou des peines [1]. » Donc le concile distingue des peines de l'enfer les autres peines, et par là même sans doute toutes les autres. Mais, comme on ne peut pas appeler improbable le premier sentiment, le second ne peut pas être suivi dans la pratique [2].

XVIII. On demande, 9°, si le sacrement de pénitence peut être quelquefois valide quoique informe. Tel serait le cas où quelqu'un ayant deux péchés, l'un de sacrilége, l'autre de vol, et ne se souvenant que du sacrilége, ne se repentirait que de ce dernier, à cause de la difformité qu'il voit surnaturellement dans un tel vice. On demande si ce pécheur recevrait validement le sacrement, de façon qu'en détestant plus tard le vol dont il se trouvait également coupable, il recevrait alors la grâce et ne serait plus obligé que de confesser ce dernier. Les docteurs sont très-partagés dans cette controverse, les uns disant que ce sacrement serait non-seulement valide, mais même formé, c'est-à-dire joint à la collation de la grâce, parce que le pénitent se repentant de l'offense qu'il a faite à Dieu par son sacrilége et ayant le désir de se réconcilier avec Dieu, cette douleur et ce désir qu'il conçoit font qu'il déteste virtuellement aussi le vol dont il se trouvait également coupable. Mais la réponse à cette raison est claire ; c'est qu'au fond ce pécheur ne se repent de son sacrilége et ne désire se réconcilier avec Dieu qu'en tant qu'il déteste la difformité qu'il voit dans son sacrilége ; mais cette difformité particulière ne comprend pas la difformité particulière aussi du vol : tellement qu'on pourrait supposer le cas où le pénitent, ne se rappelant que le vol qu'il a commis, pourrait

1. Attritio ex gehennæ vel pœnarum metu concipitur.
2. Cf. lib. VI, n. 454.

n'être pas assez touché de la laideur de ce vice pour en avoir du repentir. Le motif de la difformité du sacrilége ne comprend donc point virtuellement la détestation du vol dont on serait en même temps coupable. D'autres disent ensuite que le sacrement non-seulement serait informe, c'est-à-dire sans la grâce, mais qu'il serait même nul, puisqu'une telle matière, ne pouvant procurer la grâce, ne pourrait dès lors être propre à faire partie du sacrement de pénitence. Mais on peut encore répondre à cela que les parties essentielles, qui sont la douleur du péché, la confession et l'absolution se trouvant concourir ensemble, on ne saurait dire que le sacrement soit nul ; c'est pourquoi nous adhérons volontiers à l'opinion affirmative, qui est généralement adoptée par les *thomistes*, avec Suarez, Lugo et saint Thomas [1], et nous disons que cette confession serait valide, mais qu'elle ne serait point accompagnée de la grâce [2]

XIX. On demande, 10°, si la douleur doit précéder la confession. Laymann, Castropalao, Coninck et d'autres l'affirment, et parce que la douleur doit être sensible, et qu'elle ne devient sensible que par la confession, et parce que la confession, pour être une matière convenable, doit être accompagnée de douleur, autrement elle serait un simple récit de péchés. Mais d'autres, en plus grand nombre, le nient, comme Lugo, Suarez, Bonacina, Concina, Holzmann, etc.; et il me semble que le Rituel favorise leur sentiment par ces paroles : « Le confesseur, après avoir entendu la confession, exhortera le pénitent à concevoir de la douleur [3]. » Et ils répondent très-bien à la première raison de leurs adversaires, en disant que la douleur peut se manifester et devenir sensible non-seulement par la confession, mais aussi par d'autres signes et d'autres paroles. Mais il n'opposent à la seconde raison aucune réponse convaincante ; c'est pourquoi je dis que la première opinion est bien probable, et qu'en conséquence, c'est celle qu'on doit suivre dans la pratique. Concina, Viva, les docteurs de Salamanque et Holzmann con-

1. In IV. dist. 17, q. 3, a. 4. q. 1. — 2. Cf. lib. VI, n. 446.
3. Audita confessione (confessarius) ad dolorem adducet.

viennent ensuite avec le commun des théologiens, qu'il suffit pour cela que le pénitent dise après l'acte de contrition : « Je m'accuse de nouveau de tous les péchés confessés [1]

XX. On demande, 11°, quelle est, moralement parlant, la durée de l'acte de contrition. Les uns lui donnent une durée définie, et disent qu'il suffit que l'autre ne soit pas rétracté; mais on rejette ce sentiment. D'autres lui assignent un jour pour durée; et Lacroix va même jusqu'à dire que l'acte doit être renouvelé dans la pratique, toutes les fois que le pénitent a détourné son attention à d'autres objets pendant un temps notable. Pour moi, je n'hésite point à dire avec Roncaglia que toutes les fois que la confession a pour motif la douleur des péchés commis, il est moralement vrai que cette douleur persévère virtuellement au moins l'espace d'un ou deux jours, puisque la confession que l'on fait ensuite est un effet de cette douleur. Du reste, il faudrait dire autre chose de la confession que quelqu'un ferait par pure dévotion, ou pour accomplir un vœu ou une pénitence [2]

XXI. On demande, 12°, si l'acte de douleur doit être produit en vue de la confession. Bonacina, Busembaum et Concina, l'affirment ; car (disent-ils), tant le ministre de chaque sacrement que celui qui le reçoit doivent en apporter la matière au sacrement lui-même, par exemple, l'eau au baptême, l'attouchement des instruments sacrés à l'ordination, et, par conséquent aussi, l'acte de douleur au sacrement de pénitence ; et ils veulent en conséquence que si quelqu'un a fait l'acte de douleur sans penser à la confession, il doit le renouveler au moment où il se confesse. D'autres néanmoins, dont le sentiment est plus probable, comme Lugo, Sporer, Moya, Gobat, etc., disent que cela n'est pas nécessaire, tant parce que, d'après le concile de Trente, il suffit d'avoir l'attrition, que parce que l'acte de douleur fait d'abord se rapporte de lui-même à l'absolution, au moins dans le moment où il se manifeste par le moyen de la confession. Mais, comme la première opinion ne manque pas non plus de probabilité, c'est elle qu'on doit suivre dans la pratique [3].

1. Cf. lib. VI. n. 446. — 2. Ibid., n. 447. — 3. Ibid., n. 448.

XXII. On demande, 13°, si, quand quelqu'un, aussitôt après avoir reçu l'absolution, se confesse d'un péché oublié, il est tenu de produire de nouveau un acte de douleur Lugo, Anaclet, Roncaglia, Viva, Sporer, dont le sentiment est ici le plus commun, disent que cela n'est pas nécessaire, et que le premier acte de douleur, quand il a été général, s'étend à tous les péchés, et que, dans ce cas, sans aucun doute, il persévère moralement, et quoi qu'il y ait alors deux sacrements, le même acte peut suffire pour servir de matière à tous les deux, de même que la même eau peut servir de matière à deux baptêmes. Mais Vasquez, Bonacina et Filliucius affirment que l'acte doit être renouvelé, parce que, disent-ils, le premier acte de douleur et le premier sacrement ont été achevés avec l'absolution qui a été donnée; c'est pourquoi il faut pour le nouveau sacrement une nouvelle matière, et, bien que la douleur persévère, elle ne persévère point cependant par rapport à la seconde absolution, selon ce que nous avons dit dans la question précédente, attendu que cette douleur n'a été conçue que pour la première. Or, comme ce second sentiment est aussi probable, Lacroix et Concina disent avec raison que c'est celui qu'on doit suivre dans la pratique. Cela soit dit néanmoins pour le cas où le sacrement est encore à recevoir : car, quand une fois il a été reçu, tous les sentiments contraires des trois précédentes questions conservent leur probabilité, et on peut alors s'en tenir à ce qui a été fait [1].

XXIII. On demande, 14°, quelle douleur on doit avoir des péchés véniels. Saint Thomas enseigne qu'en-dehors de la confession, il suffit d'un mouvement de charité pour en obtenir la rémission [2] Mais pour recevoir le sacrement de la pénitence, il est certain aux yeux de tous, qu'il faut en avoir une douleur formelle. Mais, à ce propos, on désire savoir : 1° si ce serait pécher mortellement que de se confesser de péchés véniels sans en avoir de douleur. A cette question, Genet, Juénin et Noël Alexandre répondent négativement, et ils soutiennent que toutes

1 Cf. lib. VI, n. 248.
2. Sufficit aliquis motus charitatis ad eorum remissionem 3, q. 87, a. 2.

les fois qu'on n a pas l'intention de profaner un sacrement, on ne commet, en le frustrant de son effet, qu'une légère irrévérence en matière légère. Mais la plupart des autres affirment, au contraire, qu'on commettrait alors un péché grave et avec raison, et le cardinal de Lugo appelle la première opinion un sentiment tout à fait faux, attendu, ajoute-t-il, que la grièveté de l'injure ne consiste point dans la matière, mais dans l'acte de frustrer un sacrement de son effet, faute de lui apposer la matière qui lui convient et qui lui est essentielle, comme l'est la douleur des péchés dont on demande l'absolution, de sorte que, n'importe que l'on frustre le sacrement de son effet en matière grave ou légère, l'irrévérence est toujours grave [1]. On désire savoir, 2° si, dans la confession des péchés véniels, il suffit d'être contrit d'un seul, sans se repentir des autres. Quelques-uns le nient ; mais Suarez, Lugo, Concina, Antoine, etc., l'affirment justement et même avec le commun des théologiens ; et la raison en est claire, c'est que les péchés véniels ne sont point une matière nécessaire du sacrement, mais simplement suffisante. Castropalao, Sporer, Lugo, Tamburrino, etc., disent ensuite qu'il suffit d'être contrit de la multitude de ses péchés véniels en général, sans se repentir d'aucun d'eux en particulier ; mais ils sont contredits sur ce point par Arriaga et Dicastillo, qui disent à l'encontre qu'il est nécessaire d'avoir de la douleur au moins de quelqu'un d'entre eux, comme nous l'avons dit nous-même. Mais ces divers sentiments peuvent facilement se concilier, parce qu'il est impossible de se repentir de la multitude de ses fautes, sans être contrit au moins des dernières commises qui font qu'il y a multitude ; et, de même que pour ce qui est de l'espèce, il suffit, comme il a été dit, d'être contrit d'une espèce de péchés véniels, sans qu'on le soit d'une autre, de même, pour ce qui est du nombre, il suffit d'être contrit des derniers commis, sans l'être des premiers ; de sorte qu'alors le pénitent est contrit directement (*in recto*) de la multitude de ses fautes, et indirectement (*in obliquo*) des dernières qu'il a commises [2].

1. Cf. lib., VI, n. 409, v. *Dub.* 1. — 2. Ibid., dub. 2.

§ II. — Du bon propos.

XXIV. 1° Le propos doit être ferme. Si celui qui croit qu'il retombera, etc. — XXV. 2° Il doit être universel. 3° Il doit être efficace. Si les rechutes sont toujours des signes de l'invalidité des confessions, et si le propos doit être explicite.

XXIV. Le véritable propos doit avoir trois conditions pour la bonté de la confession: il doit être ferme, universel et efficace. En premier lieu donc, il doit être ferme, en sorte que le pénitent ait la ferme résolution de ne point pécher dans quelque cas que ce soit. Ici l'on met en doute, si l'on peut regarder comme valable le propos de celui qui n'a point l'intention de pécher désormais, mais qui n'en tient pas moins pour certain qu'il retombera dans la suite. Suarez, Navarre, Sporer, etc., disent qu'il est valable, parce que le propos de la volonté est compatible avec le jugement opposé de l'entendement, qui prévoit la rechute comme certaine par l'expérience qu'on a acquise de sa fragilité. A l'encontre, le P Concina réprouve comme manquant de fermeté même le propos de celui qui craint avec quelque raison de faire des rechutes. Cette opinion est trop rigide et peu raisonnable, parce que la crainte de retomber peut bien subsister avec le propos le plus ferme qu'on puisse avoir. Néanmoins, le premier sentiment ne me plaît pas non plus, au moins quant à la pratique, puisque, comme le dit très-bien Lacroix, et comme aussi Busembaum n'est pas éloigné de le dire, en pratique, celui qui croit avec certitude qu'il retombera, donne à penser que son propos n'est point suffisamment ferme; car il est impossible que, quand on sait que Dieu accorde son secours à quiconque l'espère et le demande, et qu'il ne permet point que l'on soit tenté au-delà de ses propres forces, on se propose fermement de souffrir tous les maux plutôt que d'offenser Dieu, et qu'en même temps on croie avec certitude qu'on retombera dans le péché[1], et, par conséquent, si l'on est dans une persuasion semblable, c'est signe que le propos qu'on a manque de fermeté.

1. Cf. lib. VI. n. 451.

XXV. En deuxième lieu, le propos doit être universel (pour ce qui est des péchés mortels), comme l'enseignent tous les docteurs, avec saint Thomas [1], et l'on ne doit point écouter certains docteurs qui disent que, de même que la douleur peut n'être que particulière, de même le propos peut n'être que particulier, puisque nous pouvons répondre que si la douleur peut n'être que particulière, c'est parce qu'elle se rapporte seulement aux péchés commis, au lieu que le propos ne doit pas être particulier, parce que chacun doit avoir la volonté d'éviter tous les péchés mortels qu'on pourrait commettre. Aussi, le concile a-t-il dit, en parlant de la douleur : « La douleur est la détestation des péchés commis [2]; » au lieu qu'en parlant du propos, il s'est exprimé ainsi : « Avec le propos de ne plus pécher [3]. » J'ai dit : « *Pour ce qui est des péchés mortels,* » parce que, quant aux péchés véniels, il est certain, dirons-nous avec saint Thomas [4], qu'il suffit de se proposer de s'abstenir de quelqu'un de ces derniers, sans former le même propos par rapport aux autres [5]. Du reste, comme le disent Suarez, Lacroix, etc., on peut très-bien se proposer de fuir tous les péchés délibérés, et quant à ceux qui ne le sont pas, il suffit qu'on se propose de les fuir, autant que le comporte la fragilié humaine, comme l'a dit encore saint Thomas dans le passage cité.

XXVI. En troisième lieu, le propos doit être efficace ; c'est-à-dire qu'on doit se proposer non-seulement de ne point commettre de péchés, mais encore de prendre les moyens opportuns pour les éviter, et spécialement d'éloigner les occasions prochaines. Mais on doit observer ici (quoi qu'en dise le P. Concina) que les rechutes ne sont pas toujours des signes que les propos formés précédemment n'ont pas été sincères, au point qu'on doive toujours répéter les confessions déjà faites, comme si elles étaient nulles, parce que les rechutes ne sont pas toujours un

1. 3, q. 87, a. 1, ad 1.
2. Dolor ac detestatio de peccato commisso.
3. Cum proposito non peccandi de cætero.
4. Loc. cit.
5. Cf. lib. VI. n. 451, à ces mots : 2 *Requiritur*.

signe qu'on ait manqué de bonne volonté, mais souvent elles ne signifient rien de plus qu'un changement de volonté ; car, bien souvent on voit les hommes se proposer fermement de ne plus pécher, et néanmoins retomber ensuite. C'est pourquoi le Rituel romain ajoute : « Il sera très-utile de conseiller à ceux qui retombent facilement de se confesser souvent, et de communier, si cela est à propos[1] » Il ne dit point de ne pas donner l'absolution à ceux qui retombent facilement, à cause du doute qu'on pourrait avoir de leur bon propos, mais de leur conseiller, au contraire, de se confesser et même souvent de communier, si cela est à propos, c'est-à-dire toutes les fois que l'on voit qu'ils y apportent les dispositions requises, comme nous le dirons au second point du dernier chapitre. Et, quant à répéter les confessions passées, le P Segneri dit très-bien qu'il n'y a obligation de le faire qu'autant qu'on a une certitude morale de l'invalidité de ces confessions, comme quand on voit que quelqu'un, à la suite de ses confessions, a toujours conservé la volonté de retomber tout de suite dans les mêmes péchés, ou du moins au bout d'un, deux ou trois jours, sans opposer aucune résistance et sans prendre aucun moyen, ou sans ôter l'occasion. Ce serait ici le lieu de parler de ceux qui se trouvent dans les occasions prochaines, ou dans des habitudes de quelques vices, et qui y retombent ; mais nous en parlerons séparément dans le premier et le deuxième point du dernier chapitre. Il reste seulement à voir, en ce moment s'il suffit, pour la confession, du propos virtuel renfermé dans la còntrition. Il y a là-dessus trois sentiments. Le premier est pour la négative, et c'est celui que soutiennent Scot, Cano, Tolet, Concina, etc., qui fondent leur sentiment sur le passage déjà cité du concile de Trente, session XIV, chapitre IV, où ce concile paraît exiger que le propos soit formel, en disant que la première partie essentielle c'est la douleur, etc., « avec le projet de ne plus pécher[2] »

1. In peccata facile recidentibus utilissimum fuerit consulere, ut sæpe confiteantur, et si expediat, communicent.

2. Cum proposito non peccandi de cætero.

Le deuxième sentiment, que soutiennent Laymann, Navarre, Cardenas, et que Lugo appelle moralement certain, affirme qu'il suffit que le propos soit virtuellement renfermé dans la douleur d'avoir péché, toutes les fois que cette douleur part d'un motif universel; et ce sentiment se fonde pareillement sur le concile, à savoir sur cet autre passage où il est dit que l'attrition, si elle exclut la volonté de pécher, dispose à la grâce. Et c'est à ce sentiment qu'a adhéré Benoît XIII dans le concile romain, où il approuva l'instruction qui y fut donnée au peuple, et dans laquelle il est dit (p. 440) qu'on ne reçoit point le pardon de ses fautes, quand on n'a pas au moins l'attrition avec le ferme propos *au moins implicite*. Le troisième sentiment, soutenu par Suarez, Bellarmin, Bonacina et Holzmann, qui l'appelle commun, consiste à distinguer, et à dire que, si le pénitent ne pense à rien pour l'avenir, comme cela peut facilement arriver aux malades qui vont mourir, il lui suffit alors d'avoir le propos implicite. Mais on doit dire autre chose de celui qui pense à l'avenir, parce que (comme dit le même concile) la contrition contient, avec la cessation du péché, le commencement d'une nouvelle vie, selon ces paroles d'Ezéchiel : « Jetez loin de vous les iniquités; refaites-vous un cœur nouveau[1]. » Du reste, comme le premier sentiment est suffisamment probable, tant que rien n'est fait, il doit être suivi en pratique; mais, après le fait, si quelqu'un s'est confessé de bonne foi avec le propos implicite de ne plus pécher, il n'est point tenu de répéter ses confessions, et tel est l'avis de Bellarmin, outre Suarez, Vasquez, Bonacina, et le commun des autres docteurs; parce que celui qui a reçu probablement un sacrement valide n'est point obligé de le réitérer, puisqu'alors cesse le péril de profaner le sacrement en le frustrant de son effet[2].

1. Projicite a vobis iniquitates... et facite vobis cor novum (*Ezech.*, XVIII, 21).
2. Cf. lib. VI, n. 450.

TROISIÈME POINT

DE LA CONFESSION

—

§ I. — Des conditions de la confession.

XXVII. 1. La confession doit être *orale*. 2. Elle doit être *secrète*. — XXVIII. 3. Elle doit être *vraie*. De celui qui ment dans la confession. — XXIX. 4. Elle doit être *entière*. Des circonstances aggravantes. — XXX, XXXI, XXXII. Des péchés douteux. — XXXIII. Des péchés dont on doute si on les a confessés. — XXXIV De celui qui s'est confessé d'un péché douteux, et qui vient à connaître qu'il est certain, etc. — XXXV. Quand l'impuissance physique est-elle une excuse pour les muets, les sourds, ceux qui ne connaissent point la langue et les moribonds ? — XXXVI. Du moribond pour qui les assistants témoignent qu'il a donné les signes de sa bonne volonté. — XXXVII. De ceux qui ne donnent pas de signes. — XXXVIII. De ceux qui sont privés de l'usage de leurs sens dans l'acte du péché. — XXXIX. Quand l'impuissance morale est-elle une excuse ? — XL. De celui qui doit dénoncer son complice, etc. — XLI. Le confesseur ne peut demander le nom du complice.

XXVII. La confession doit avoir quatre conditions : il faut qu'elle soit verbale, secrète, véridique et entière. Et d'abord elle doit être *verbale*, c'est-à-dire faite de vive voix, selon l'usage commun de l'Eglise, et non point par signe ou par écrit, comme le déclare l'Extravagante *Inter cunctos, de privil.*, où il est dit : « A moins de quelque cas de nécessité, c'est la confession de la bouche qui doit faire la matière de sacrement[1] » On excepte toutefois le cas d'un motif grave qu'il y aurait de faire autrement, par exemple, celui d'une pudeur excessive et extraordinaire : ou d'un empêchement de langue, etc. : alors il suffira au pénitent, après que le confesseur aura lu sa confession, de dire : « Je m'accuse de ces péchés. » Ainsi pensent communément Castropalao, Cano, Coninck, Tamburrino, les docteurs de Salamanque[2], etc. Celui ensuite qui ne saurait se confesser de

1. Nisi articulus necessitatis occurrat, sanctificanda est oris confessio.
1. Cf. lib. VI, n. 429, in fin.

vive voix, est obligé de le faire, au moins par signes et par écrit, quand il peut le faire sans danger et sans grand inconvénient, comme nous le dirons en parlant des muets, au n° 36[1] En deuxième lieu, la confession doit être *secrète*, parce que nul n'est tenu de se confesser, ni en public, ni par interprète, à moins qu'on ne se trouve en péril de mort, et qu'étant en état de péché mortel, on ne doute de sa contrition, comme nous le dirons, même numéro 36.

XXVIII. En troisième lieu, elle doit être *véridique*, de sorte que l'on commettrait un grand sacrilége si l'on y mentait en matière grave, en niant ou en cachant sans une juste cause un péché mortel, qu'on aurait commis et qu'on n'aurait point encore confessé. Quelquefois aussi, le pénitent est tenu (contrairement à ce que portait la proposition 60 condamnée par Innocent XI), de s'accuser des péchés mêmes qu'il a déjà confessés, pour faire connaître l'habitude qu'il a contractée, afin que le confesseur puisse bien se régler en donnant ou en différant l'absolution. On pécherait de même si l'on s'accusait malicieusement d'une faute grave qu'on n'aurait point commise, et même on commettrait alors un double péché mortel, l'un contre la vertu de religion, à cause de l'injure qu'on ferait au sacrement, l'autre contre la vertu de véracité, en se faisant à soi-même un tort considérable. Nous avons dit : *Si l'on mentait en matière grave*, parce que nier, dans la confession, quelque péché véniel que l'on a commis, ou même quelque péché mortel déjà confessé, ou bien encore dire quelque autre mensonge léger, ce n'est point une faute grave, d'après le sentiment commun que partagent Suarez, Sanchez, Lugo, Bonacina, Roncaglia, Anaclet, Holzmann, etc. (contre Cajetan et Armilla). On n'a point à objecter ici ce qu'a dit saint Thomas[2], que celui qui nie une vérité qu'il doit confesser pèche mortellement, parce que, dans cet endroit, le saint ne parlait que de la confession qu'on aurait à faire au for extérieur, mais non de la confession sacramentelle, où il est certain que nous ne sommes point obligés de confesser,

1. Cf. lib. VI, n. 475. — 2. 2-2, q. 69. a. 1.

soit les fautes vénielles, soit les fautes même graves, mais confessées déjà, à moins que cela ne soit nécessaire pour fournir une matière à l'absolution[1].

XXIX. En quatrième lieu, la confession doit être *entière*. Ici nous devons distinguer l'intégrité matérielle de l'intégrité formelle. A considérer la chose en elle-même, la confession doit être matériellement entière, puisque le pénitent est obligé d'expliquer aussi bien le nombre que l'espèce de ses péchés mortels. Nous avons déjà parlé, au chapitre III, § 3, de la distinction spécifique et de la distinction numérique des péchés, et nous avons dit quelles sont les raisons de cette double distinction. Mais on demande ici quelle obligation il pourrait y avoir de confesser non-seulement les circonstances qui changent l'espèce du péché, mais encore celles qui l'aggravent notablement. Il y a là-dessus trois opinions probables. La première affirme qu'il y a obligation de le faire, et c'est celle que soutiennent Soto, Suarez, Gonet, Sanchez, Concina, etc., en disant que la même raison qui oblige d'expliquer les circonstances qui changent l'espèce de péché, oblige encore de confesser les circonstances aggravantes, puisque les unes et les autres modifient notablement le jugement du confesseur. La deuxième opinion est celle que soutiennent Laymann, Sporer, Busembaum, etc. : elle consiste à affirmer pareillement cette obligation, mais seulement quant aux circonstances qui regardent l'intégrité substantielle du péché, comme, par exemple, la quantité dans le vol et le degré de parenté dans l'inceste; autrement (disent-ils) le confesseur ne pourrait former un jugement équitable sur la substance du péché. La troisième opinion, qui est la plus commune et la plus probable, que soutiennent saint Antonin, saint Bonaventure, saint Bernardin de Sienne, Soto, Cabassut, Lugo, Castropalao, Bonacina, Roncaglia, Holzmann, les docteurs de Salamanque, etc., etc., nie absolument cette obligation; et ce sentiment est encore celui de saint Thomas, qui a dit : « D'autres soutiennent qu'il n'y a

1. Cf. lib. VI, n. 495-497.

nécessité de confesser que les circonstances qui entraînent un changement dans l'espèce du péché, et c'est ce qui est plus probable[1] » Et, dans la réponse qu'il oppose à la deuxième opposition, il ajoute : « En conséquence, il suffit que le prêtre connaisse la quantité, qui résulte de l'espèce du péché[2]. » La raison de cela, c'est que : 1° le concile de Trente, session xiv, chapitre v, ne prescrit de confesser que les circonstances qui changent l'espèce, en disant que, sans leur connaissance, le confesseur ne peut porter un jugement droit ; donc réciproquement, le confesseur peut, selon le concile, porter un jugement droit, si ces circonstances lui sont expliquées. 2° C'est que l'obligation de confesser les circonstances aggravantes exigerait des pénitents une peine d'esprit extrême, attendu que souvent ils pourraient douter si les circonstances qu'il leur arriverait d'omettre étaient légèrement ou notablement aggravantes et s'ils les avaient suffisamment expliquées. Une troisième raison (et celle-ci est d'un plus grand poids que les autres), c'est qu'une telle loi de confesser les circonstances aggravantes, comme le disent Cabassut, Lugo, Roncaglia et les docteurs de Salamanque, avec le cardinal Lambertini[3], est une loi douteuse, et que nul n'est tenu d'observer les lois douteuses, ainsi que nous l'avons démontré au chapitre Ier, n° 32, avec saint Thomas, qui a dit : « Personne ne contracte l'obligation d'observer un précepte, qu'au moyen de la connaissance qui est donnée du précepte[4]. » C'est en vain que l'on objecte ici qu'en matière de sacrements il ne nous est pas permis de suivre les opinions seulement probables, parce que ce principe n'a d'application que lorsqu'il s'agit de la validité d'un sacrement ; mais non lorsqu'il n'est question que de l'intégrité, et que, quant à la

1. Alii vero dicunt, quod non sint de necessitate confitendæ, nisi circumstantiæ, quæ aliud genus peccati trahunt, et hoc probabilius est (In 4, dist., 16, q. 3, a. 2, q. 5).

2. Unde sufficit quod sacerdos cognoscat quantitatem, quæ ex specie peccati consurgit.

3. *Lambertini*, notif. 80, n. 19.

4. Nullus ligatur per præceptum, nisi mediante scientia illius præcepti (*De veritate*, Quodlib. XIV, q. 17, a. 3.).

validité même, il est certain que l'intégrité formelle suffit. Néanmoins, c'est avec raison que Lugo, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., observent, par rapport au vol, que, bien que le pénitent, à prendre la chose en elle-même, ne soit point tenu d'expliquer la quantité, le confesseur est obligé, pour la plupart du temps, de demander à la connaître, pour se régler sur l'absolution et sur la quantité de la restitution à faire, ainsi que sur la manière de la faire [1].

XXX. On demande, en outre, s'il y a obligation de confesser les péchés mortels douteux ; mais il faut ici distinguer les questions. On demande donc, en premier lieu, si l'on doit confesser les péchés positivement douteux, c'est-à-dire, lorsqu'il est également probable qu'ils ont été commis, et qu'ils ne l'ont point été. Dans ce cas, Bon de Merbes, Habert et Concina l'affirment, pour la raison que ces docteurs ont adoptée pour tous les doutes, savoir, que : *Dans les choses douteuses, on doit suivre le parti le plus sûr.* Mais Silvestre, Silvius, Gerson, Sanchez, Suarez, Bonacina, Anaclet, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Holzmann et beaucoup d'autres le nient communément, par la raison générale que l'on peut licitement suivre le parti que l'on veut entre deux opinions également probables, comme nous l'avons démontré au chapitre 1er, déjà cité, à partir du numéro 32. La meilleure réponse à donner sur ce point est celle qui nous servira bientôt à résoudre la seconde question relative aux péchés négativement douteux, puisque cette réponse a la même force pour les péchés qui le sont positivement. Pour ce qui est ensuite de la règle tirée des canons, que, dans les doutes, on doit suivre le parti le plus sûr, nous avons d'avance expliqué, au chapitre 1er, déjà cité, n° 55 et suivants, comment elle doit s'entendre. Néanmoins, c'est avec raison que Sanchez, Viva, Holzmann, etc., observent qu'à l'article de la mort, la personne qui est dans un tel doute doit ou avoir la contrition, ou bien recevoir l'absolution, en se confessant au

1. Cf. lib. VI, n. 468, à ces mots : *Non obstat.* 2., in fine.

moins de quelque autre péché qui forme une matière certaine[1]

XXXI. On demande, en second lieu, si l'on doit confesser les péchés négativement douteux, c'est-à-dire ceux sur lesquels on n'a aucune raison, soit pour affirmer, soit pour nier. Le sentiment le plus commun, c'est qu'il faut les confesser, et il est soutenu par Busembaum, Diana, Tamburrino, les docteurs de Salamanque, etc., qui se fondent sur ce que le concile de Trente, session XIV, chapitre XV, prescrit aux pénitents de se confesser de tous les péchés mortels « dont ils ont la conscience[2] : » donc (disent-ils), on doit se confesser des péchés douteux, qui sont douteux dans la conscience. Mais il est plus probable qu'on n'y est point obligé, et c'est ce que soutiennent Bon de Merbes, Habert, Coninck, Marchant, Holzmann, Lacroix, Mazotta, et Laymann et Viva appellent probable ce second sentiment avec saint Antonin, Lessius, La Palud, etc. La première raison, c'est que le concile n'impose point, comme le supposent les adversaires, la confession des péchés tels qu'ils sont dans la conscience, mais des péchés dont les pénitents ont la conscience[3], c'est-à-dire de ceux dont les pénitents ont une connaissance certaine, puisque le mot *conscience* (comme l'explique saint Bernard) signifie la connaissance qu'on a dans le cœur[4]. C'est donc à tort qu'on dit que l'on a la conscience d'un péché dont on n'a aucune raison de dire qu'on l'a commis; d'autant plus que le concile de Trente, dans le passage cité, ajoute : « L'Eglise n'exige rien de plus de la part des pénitents, que de se confesser chacun des péchés par lesquels ils se souviennent d'avoir offensé Dieu mortellement[5]. » Or, on ne peut pas dire que celui qui n'a qu'un doute négatif sur tel péché se souvienne de l'avoir commis. La seconde raison, c'est que (comme je

1. Cf. lib. VI, n. 473.
2. Quorum conscientiam habent.
3. Quorum (pœnitentes) conscienitam habent.
4. Cordis scientia.
5. Nihil aliud in Ecclesia a pœnitentibus exigi, quam ut quisque ea peccata confiteatur, quibus se Deum suum mortaliter offendisse meminerit.

l'ai dit plus haut) on ne doit pas imposer une obligation certaine, sur le fondement d'une loi incertaine. Pour celui qui est certain d'avoir commis un péché, il y a une loi certaine qui l'oblige de s'en confesser; mais, en revanche, il n'y a point de loi certaine qui oblige de confesser les péchés douteux[1] Et cette raison a également sa force, quand même il s'agirait d'une personne qui voudrait recevoir la communion, comme nous l'avons dit au numéro 34 du chapitre xv, immédiatement avant celui-ci, quoi qu'il en soit de ce que nous avons pu écrire de différent sur ce même sujet dans notre ouvrage[2].

XXXII. Du reste, ordinairement parlant, il est bon de conseiller aux pénitents de se confesser des péchés douteux pour mettre leur conscience en repos, à moins qu'ils ne soient scrupuleux, comme nous l'avons dit au chapitre Ier, n° 11 En outre, c'est avec beaucoup de raison que les scolastiques de Salamanque, Habert, Bonacina, Saïr, Lacroix, etc., disent que les personnes d'une piété éprouvée qui, depuis longtemps, n'ont point consenti au péché mortel, ou n'y ont consenti que très-rarement, lorsqu'elles doutent d'avoir consenti à tel péché, surtout si elles se souviennent d'avoir résisté au commencement, ou si elles doutent d'avoir été parfaitement éveillées, peuvent se tenir pour certaines de n'avoir point péché mortellement, puisque (comme le disent ces mêmes docteurs de Salamanque, et Habert pareillement), il est moralement impossible que leur volonté, affermie qu'elle est dans ses bons propos, change tout à coup, sans qu'elles s'en aperçoivent clairement. Le P Alvarez dit à ce sujet, que le péché mortel est un monstre si horrible, qu'il ne saurait entrer dans une âme qui l'a depuis longtemps en horreur, sans qu'elle s'en aperçoive clairemeut aussitôt; comme, au contraire, ajoute-t-il, en parlant de ceux qui sont habitués à consentir aux péchés mortels, on doit présumer, dans le doute, qu'ils ont donné leur consentement; parce que s'ils avaient résisté, ils se souviendraient très-bien des efforts qu'il auraient faits pour triompher de la

1. Cf. lib. VI, n. 474, dub. 2. — 2. Voyez *Théol. mor.*, lib. VI, n. 475.

tentation. De tout cela, Lacroix conclut avec raison que, dans une telle matière, difficilement peut avoir lieu le doute négatif, puisque la présomption, fondée sur la bonne ou la mauvaise vie, suffit pour faire penser, ou que l'on a consenti, ou que l'on n'a pas consenti.

XXXIII. On demande, en troisième lieu, si le pénitent est obligé de se confesser d'un péché mortel qu'il a certainement commis, mais dont il doute s'il l'a confessé ou non. Si le doute est négatif, il est certain, d'après les docteurs, qu'il y est obligé; mais si le doute est positif, en sorte qu'il croie avec probabilité l'avoir confessé, il y a des théologiens qui pensent qu'on n'est point alors obligé de s'en confesser, comme Suarez, Sanchez, Navarre, Bonacina, Filliucius, Sylvestre, Lugo, Grenade[1] Henriquez, les docteurs de Salamanque, Viva, Lacroix, etc. Mais, de même que je n'ai point regardé comme probable l'opinion de ces auteurs, mentionnée au chapitre Ier, nº 17, *in fine*, savoir, que l'on ne serait point obligé de satisfaire à un vœu que l'on croirait sur des raisons probables avoir acquittés, de même je ne puis non plus approuver ce sentiment dans son application à un péché problablement confessé, parce que l'obligation de la confession est certaine, tandis que la satisfaction n'est que douteuse. En revanche, je ne désapprouve point ce que disent ces mêmes auteurs tout à l'heure cités, que celui qui a été exact à confesser ses fautes, s'il vient ensuite à douter d'avoir confessé ou non quelque péché, bien longtemps après qu'il l'a commis, n'est point obligé de s'en confesser, parce qu'alors il peut se croire moralement certain de l'avoir déjà confessé. De plus, le P Concina ajoute qu'à l'égard de ceux qui, depuis longtemps, ont mené une bonne vie, quand même, auparavant, ils auraient été habitués à certains vices, s'ils viennent à douter dans la suite d'avoir omis quelque péché ou quelque circonstance dans la confession générale ou particulière qu'ils ont faite dans le temps avec la diligence requise, le confesseur doit leur pres-

1. Cf. lib. VI, n. 476, a ce mot : *Item*.

crire de ne plus s'en confesser et de ne plus y penser. Pour ce qui est ensuite des scrupuleux, le sentiment commun des docteurs, c'est qu'ils ne sont obligés de confesser que les péchés dont ils sont tellement certains, qu'ils puissent jurer que ce sont des péchés mortels et qu'ils ne les ont jusque là jamais confessés[1] Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, chapitre 1er, n° 10.

XXXIV On demande, en quatrième lieu, si celui qui s'est confessé d'un péché comme douteux, est obligé de le redire, quand une fois il s'est assuré qu'il en était coupable. Holzmann, Sporer, Tamburrino, Elbel, etc., le nient, parce que ce péché, disent-ils, a été directement absous ; mais la vraie réponse, qui est en même temps le sentiment le plus commun qu'ont enseigné Sanchez, Cardenas, Roncaglia, Busembaum, Viva, Diana, etc., c'est qu'on y est obligé, parce que, bien que le péché ait été directement absous, néanmoins il n'a point été expliqué tel qu'il était dans la conscience au moment où il a été commis, et tel qu'il s'y trouve à présent sous le rapport de sa grièveté, et de la confession qu'on doit en faire d'après le concile de Trente. On dit à cela : Celui qui s'est confessé d'avoir péché dix fois environ, et qui se souvient plus tard d'avoir certainement péché onze fois, devra-t-il donc pour cela répéter sa confession ? Mais nous répondons que, dans le mot *environ* dix fois, on comprend moralement le nombre onze ; qu'au contraire, dans l'accusation d'un péché comme douteux, l'accusation ne saurait être comprise de ce même péché déclaré certain, et qu'une accusation douteuse ne peut jamais se prendre pour une accusation certaine. Du reste, il est probable que comme le disent Coninck, Suarez, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., si quelqu'un s'était confessé d'un péché, que ni lui ni son confesseur n'auraient trouvé grave, il ne serait point ensuite tenu de le redire, s'il venait à en reconnaître la gravité quant à l'espèce, parce que, dans ce cas, le pénitent aurait exposé réellement son péché tel qu'il était dans sa conscience[2]

1. Cf. lib. VI, n. 477. — 2. Cf. lib. VI, n. 478.

XXXV Nous avons parlé de l'intégrité matérielle : mais il suffit parfois dans la confession de l'intégrité formelle, c'est-à-dire que c'est assez que le pénitent se confesse comme il le peut moralement, dans la situation où il se trouve, sauf à donner plus tard à sa confession son intégrité matérielle, quand l'empêchement qui lui rendait la chose impossible sera levé, et qu'il y aura obligation pour lui de se confesser de nouveau. Ainsi donc, l'impuissance tant physique que morale exempte de donner à sa confession son intégrité matérielle. Et d'abord en sont exemptés pour cause d'impuissance physique : 1° Les muets, auxquels il suffit, au moment de la mort comme à l'époque du devoir pascal, d'expliquer un seul péché par signe, s'ils ne peuvent expliquer les autres [1]. Et, dans le cas où les muets savent écrire, sont-ils alors obligés de confesser leurs péchés par écrit? Castropalao, Cajetan, Navarre, Valentia, etc., prétendent que non, en donnant pour raison que cette manière de se confesser est sujette au péril de voir sa confession divulguée. Mais Lugo, Bonacina, Anaclet, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc., avec saint Thomas [2], affirment cette obligation en plus grand nombre et avec plus de probabilité, par la raison que celui qui est tenu d'atteindre une fin, est tenu, par là même, d'en prendre les moyens. Toutefois, cela doit s'entendre pourvu que ces moyens ne soient pas notablement difficiles : car un muet n'est point obligé d'écrire sa confession, s'il éprouve à le faire une peine extraordinaire, ou qu'il ait à craindre que les autres ne connaissent ses péchés [3]. En second lieu, les sourds, qui ne savent point expliquer leurs péchés comme ils le devraient, et qui ne peuvent répondre aux interrogations du confesseur; mais cela doit s'entendre de ceux qui sont tout à fait sourds; car, pour ceux qui ne le sont qu'à demi, on doit les conduire dans un lieu retiré pour entendre leur confession. En troisième lieu, ceux qui ignorent la langue du pays : ces derniers, lorsque le précepte presse ou qu'il y a quelque autre nécessité, peuvent

1. Cf. lib. VI, n. 479. — 2. In IV, *Sent.*, dist. 17. q. 3, a. 4, q. 3. ad 2. — 3. Cf. lib. VI, n. 479, au mot *Quær*

très-bien recevoir l'absolution, en se bornant à manifester par signes la douleur de leurs péchés, et ils ne sont point tenus de se confesser par interprète, comme le disent Suarez, Vasquez, Lugo, etc. Il reste ensuite à savoir s'ils sont obligés de se confesser ainsi à l'article de la mort : les uns l'affirment; mais d'autres, comme Soto, Cajetan, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Viva, etc., le nient avec probabilité, à moins qu'il n'y ait quelque doute sur leur contrition, parce qu'alors ils sont tenus de se confesser avec la seule attrition qu'ils ont, pour recevoir la grâce par le moyen du sacrement, et même avec la contrition pour recevoir le viatique; mais alors il leur suffirait de faire entendre au confesseur, par le moyen d'un interprète, un simple péché véniel[1]. En quatrième lieu, les moribonds; mais il est besoin de faire à cet égard plusieurs distinctions. D'abord, si le moribond a l'usage de ses sens sans pouvoir parler, il peut très-bien être absous toutes les fois qu'il donne des signes de pénitence, ou qu'il montre qu'il veut l'absolution, et il peut être absous autant de fois qu'il répète ces signes, parce qu'alors sa confession se trouve dans cette demande même qu'il fait d'être absous, ou dans les signes qu'il donne de son repentir et par lesquels il se confesse pécheur, de sorte qu'il reçoit alors directement l'absolution de tous ses péchés sous la raison générique du péché, bien qu'il reste ensuite obligé à les expliquer en particulier, quand il le pourra pour rendre sa confession entière, même matériellement[2]

XXXVI. Mais on demande ici, en premier lieu, si l'on peut absoudre le moribond qui a perdu l'usage de ses sens, lorsque les assistants attestent qu'il a demandé à se confesser, ou qu'il a donné des signes de repentir. Cano, Ledesma, Alvarez, etc., le nient; mais le sentiment contraire est communément adopté, et on doit le suivre, parce qu'alors la confession du malade, par le moyen des témoignages qui sont rendus de lui, est suffisamment connue du confesseur : c'est ce qu'enseignent Bellarmin, Soto, Suarez, Lugo, Concina, les docteurs de Salamanque, etc.,

1. Cf. lib. VI, 480. — 2. Ibid., n. 480.

ainsi que saint Thomas, qui a dit : « Si le malade qui demande l'extrême-onction a perdu sa connaissance ou la parole, le prêtre doit la lui donner, parce que, dans un cas semblable, il faudrait même baptiser et donner l'absolution des péchés[1]. » Et cela doit se faire, ajoute saint Antonin, cité dans le Sacerdotal romain d'après Lugo, quand même le malade aurait croupi depuis longtemps dans l'habitude du péché sans se confesser. C'est ce qui est prouvé aussi par le concile d'Orange, chapitre *Qui recedunt*, 26, q. 6, et par les conciles III et IV de Carthage, par les paroles du pape saint Léon dans le chapitre x, *His qui*, caus. 26, c. 6, et le Rituel romain (*de Sacr pœnit.*, § ord. min.) où il est dit : « On doit absoudre le malade, quand même il n'aurait fait que montrer le désir de se confesser, soit par lui-même, soit par les autres[2] » Or, ce sentiment doit être suivi dans la pratique, comme le disent avec probabilité Lugo, Dicastillo, et Lacroix, quand même il n'y aurait qu'un seul témoin qui attestât les signes donnés par le mourant. C'est en vain qu'on voudrait nous opposer le décret de Clément VIII, où se trouve condamnée la confession faite en l'absence du confesseur; car (comme l'attestent Bellarmin, Suarez et Pierre Lombard (*a*), le même pape déclara qu'il n'avait point voulu comprendre les mourants dans ce décret, et il dit même expressément que c'était une nécessité d'absoudre les mourants qui se trouvaient dans le cas dont nous parlons ici[3] Pour ce qui est ensuite de savoir si cette absolution doit se donner d'une manière absolue, le sentiment le plus commun l'affirme, attendu que, dans le cas de nécessité, les sacrements doivent s'administrer ainsi, toutes les fois qu'il est probable que la matière

1. Si infirmus qui petit unctionem, amisit notitiam vel loquelam, ungat eum sacerdos, quia in tali casu debet etiam baptizari, et a peccatis absolvi (*Opusc.* VI, *de sac. unct.*).

2. Etiamsi confitendi desiderium sive per se, sive per alios ostenderit, absolvendus est (*De sac. pœnit.*, § *ord. min.*). — 3. Cf. lib. VI, n. 481.

a). Il y a ici erreur de citation. Pierre Lombard, mort en 1160, n'a rien pu attester au sujet de Clément VIII, élu pape en 1592. La même erreur de citation est à relever dans la *Théologie morale*, lib. VI, n. 481, § *Neque obstat*.
(*Note de l'éditeur.*)

en est valide ; sous condition cependant, si l'on ne peut qu'en douter prudemment. Mais Suarez, saint Antonin, Bonacina, Wigandt et Lacroix soutiennent que, dans notre cas, l'absolution doit se donner sous condition ; et cette opinion me paraît plus sûre, surtout quand on doute (comme on en a facilement sujet quand on a affaire à des ignorants) si le pénitent a bien ou mal fait l'acte de contrition[1]

XXXVII. On demande, en second lieu, si l'on peut absoudre conditionnellement le moribond privé de l'usage de ses sens, quand il ne donne, ni n'a donné aucun signe de repentir. Plusieurs le nient, comme Lugo, Busembaum, l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, Abelly, Laymann, Roncaglia, etc., parce qu'alors, disent-ils, il manque au sacrement sa matière sensible. Mais Bon de Merbes, Molina, Cardenas, Pontius, Salmeron, Juénin, Concina et Lacroix, plus généralement suivis, l'affirment avec beaucoup de probabilité, et c'est le sentiment qu'enseigne clairement saint Augustin en ces termes : « C'est le cas de conférer le baptême, si les pénitents sont surpris par le danger de mort : car notre mère la sainte Eglise ne doit pas vouloir qu'ils sortent de cette vie sans ce gage de leur réconciliation avec Dieu[2] » Mais, dira-t-on, où est donc, en ce cas, la matière sensible du sacrement? Gonet et Juénin donnent bien à cela quelque réponse, mais peu convaincante, comme on peut le voir dans notre ouvrage. Molfes, Aversa, les docteurs de Salamanque, Viva, etc., répondent beaucoup mieux, en disant que, dans ce cas, on peut se douter prudemment que le moribond, avant de perdre la raison, ou dans un moment de lucidité, se voyant en danger de se damner, a voulu et même a demandé l'absolution par des signes sensibles, par exemple, par des soupirs, par les mouvements de ses yeux ou de la bouche, ou au moins par sa respiration, agitée : or, quoique ces signes ne puissent clairement se discerner, néanmoins ces

1. Cf. lib. VI, n. 481, au mot *Utrum*.

2. Quæ autem baptismatis est causa, si forte pœnitentes finiendæ vitæ periculum præoccupaverit : nec ipsos enim ex hac vita sine arrha suæ pacis exire velle debet mater ecclesia (Lib. I, *de Adulter. conj.*, c. xxvi).

signes, ou le doute qu'on en conçoit, suffisent pour faire donner l'absolution sous condition, parce que, dans le cas d'urgente nécessité, il est bien permis de se servir d'une matière même douteuse, principe certain d'après tous les théologiens, comme l'atteste Juénin. Bien plus, nous pouvons agir alors d'après des opinions même légèrement probables, comme l'enseignent communément Soto, Navarre, Cardenas, Sanchez, Viva, Gobat, Lacroix, etc., parce que la nécessité fait que, quelque faible que soit le doute, il est permis alors de donner le sacrement sous condition; car, en apposant la condition, on prévient l'injure qui serait faite au sacrement, en même temps que l'on pourvoit au salut du prochain. Nous ferons, en outre, observer ici avec Suarez, Vasquez, Cajetan, Viva, Mazotta et les autres, en général, que les prêtres (quand ils le peuvent) sont tenus, sous peine de péché grave, d'absoudre les malades, comme on le voit par le chapitre *Si presbyter*. XII, caus. 26, question VI, où le pape Jules dit : « Si un prêtre refuse la pénitence aux mourants, il sera responsable de la perte des âmes [1] » D'un autre côté, Roncaglia remarque avec raison, au sujet des moribonds en général, que l'on ne doit point leur réitérer trop souvent l'absolution dans un court espace de temps, à moins qu'ils ne donnent de nouveaux signes ou des signes certains de douleur ; que cela ne doit point aller au-delà de deux ou trois fois dans un espace de temps raisonnable, parce qu'alors, en vérité, la nécessité cesse d'avoir lieu. On ne nie point pour cela que, si leur état de défaillance durait longtemps et qu'il y eût danger actuel de mort, on puisse leur réitérer l'absolution plusieurs fois, par exemple, trois ou quatre fois dans une journée [2]

XXXVIII. On demande, en troisième lieu, si l'absolution sous condition peut se donner au pécheur qui perd l'usage de ses sens dans l'acte du péché, par exemple, dans l'adultère ou dans un duel. Habert, Gonet, Juénin et Concina nient qu'on puisse le faire ; mais Ponce, Cardenas, Holzmann, Stoz., Gormaz et plu-

1. Si presbyter pœnitentiam morientibus abnegaverit, reus erit animarum.
2. Cf. lib. VI, n. 482, à ces mots : *Sed dices.*

sieurs autres affirment qu'on le peut. Ces derniers disent que, toutes les fois qu'il est certain que le pécheur est catholique, il doit être absous sous condition à l'article de la mort, et c'est avec raison que Bon de Merbes et Du Pasquier soutiennent que l'on peut très-bien mettre en pratique cette opinion, sur l'autorité en particulier de saint Augustin, qui a dit : « Si tels qui vivent dans des habitudes d'adultère viennent à tomber dans un état désespéré, et que, se repentant en eux-mêmes, il ne puissent répondre personnellement, je pense qu'on doit les baptiser ; car, qui sait si, séduits par les appas de la chair, ils n'avaient pas remis leur conversion jusqu'au moment où ils recevraient le baptême ? Or, cette raison, qu'on peut alléguer pour le baptême, a la même force pour la réconciliation, si un pénitent vient à être surpris par le danger de mort[1] » En disant : *Quis novit*, « qui sait ? » le saint suppose certainement que ces pécheurs n'avaient donné aucun signe certain de conversion. Ce sentiment me paraît suffisamment probable pour la même raison que nous avons donnée à la question précédente. savoir, que l'on peut prudemment présumer de tout catholique, que, s'il a un moment de raison, quand il se voit à l'article de la mort, bien qu'il se trouve surpris dans l'acte du péché, il cherchera à éviter la damnation éternelle de la meilleure manière qu'il le pourra. J'ai dit *de tout catholique*, car (comme l'observe avec raison Holzmann), pour ce qui est de l'hérétique moribond, quand même il donnerait des signes de pénitence, il ne peut être absous, à moins qu'il ne demande expressément l'absolution, parce qu'autrement, on ne pourrait prudemment présumer que les signes qu'il donne aient pour objet la confession, que les hérétiques ont tant en horreur[2]

1. Qui retinent adulterina consortia, si desperati, et intra se pœnitentes jacuerint, nec pro se respondere potuerint, baptizandos puto. Quis enim novit, utrum fortassis adulterinæ carnis illecebris usque ad baptismum statuerant retineri ? Quæ autem baptismatis, eadem, reconciliationis est causa, si forte pœnitentem finiendæ vitæ periculum præoccupaverit (*De adult.*, c. XXVIII).

2. Voir la *Théologie morale*, lib. VI, n. 483.

XXXIX. En second lieu, pour cause d'impuissance *morale*, le pénitent est excusé de donner à sa confession l'intégrité matérielle, et il y a plusieurs cas où il suffit qu'il lui donne l'intégrité formelle, savoir : 1° s'il est scrupuleux, et qu'il soit continuellement tourmenté par la crainte d'avoir mal fait ses confessions passées, comme l'enseignent communément Laymann, Illsung, Elbel et Holzmann ; 2° s'il est malade, et qu'après avoir dit un ou deux péchés, il tombe en défaillance, ou qu'il soit en danger d'y tomber ; 3° si, après avoir apporté dans sa demeure le saint Viatique, le confesseur voyait que ses confessions passées ont été nulles, et que le malade ne pourrait faire une confession entière sans courir le danger de mourir avant l'absolution, ou sans qu'il en naisse du scandale, comme nous l'avons dit au chapitre xv, qui précède, n° 24. Roncaglia dit la même chose avec probabilité du cas où il y a une urgente nécessité de célébrer ou de communier, et que l'on n'ait pas le temps de finir sa confession. La même chose a lieu pour un prêtre qui, ayant un péché réservé, et, se trouvant forcé de célébrer, n'aurait point à sa portée un confesseur muni du pouvoir de l'en absoudre, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, n° 27 ; 4° si ce même prêtre était en danger de mourir avant qu'on pût lui donner l'absolution ; 5° lorsqu'il y a un grave danger d'être infecté, parce qu'alors le confesseur peut absoudre le pénitent infect, après avoir entendu de lui un seul péché, comme le pensent Concina, Wigandt, Bonacina, Abelly, etc. Cependant, si le confesseur voulait entendre toute la confession, le malade serait obligé de la lui faire tout entière [1] 6° Si l'on était menacé d'un naufrage ou au moment d'un combat ; car alors il suffirait à chacun de dire un seul péché véniel, et puis de se confesser pécheur en général, après quoi le prêtre pourrait les absoudre tous ensemble, en disant au pluriel : *Ego vos absolvo*, etc. Néanmoins, la circonstance d'un trop grand nombre de pénitents réunis ne serait point une raison suffisante pour ne faire que des moitiés de confessions, comme

1. Cf. lib. VI, n. 484 et 485.

on le voit par la condamnation de la proposition comptée pour la cinquante-neuvième dans le décret d'Innocent XI [1](*a*). 7° Si, par suite de la confession de certain péché, le pénitent avait à craindre prudemment quelque grave dommage spirituel ou temporel, pour soi-même ou pour autrui, par exemple, s'il avait à craindre une révélation de secret, un scandale pour lui-même ou pour le confesseur), la mort ou le déshonneur. Mais cela doit s'entendre du cas où il y a nécessité de se confesser à raison d'un danger de mort, ou pour accomplir le devoir pascal, ou bien encore (comme le disent Lugo, Henriquez, etc.) si le pénitent était en état de péché mortel, et qu'il eût à attendre deux ou trois jours pour se confesser ; et même seulement s'il lui fallait autrement attendre un jour entier, comme le disent Lugo, Antoine, Viva, etc. (quoique à un autre propos), ainsi que nous le dirons au n° 40, qui va suivre. 8° Si le péché ne pouvait se confesser sans violation du sceau sacramentel [2]

XI. Quelques docteurs, comme Navarre, Innocent, le cardinal d'Ostie, etc., soutiennent de plus que le pénitent doit taire son péché, s'il ne peut le confesser sans faire connaître son complice au confesseur, puisque (comme ils le disent) le précepte naturel de conserver la réputation du prochain doit être préféré au précepte positif de l'intégrité de la confession. Mais on nie communément que cela puisse se faire, avec saint Bonaventure, saint Antonin, Gonet, Concina, Suarez, etc., et saint Thomas, qui a dit : « Si (le pénitent) ne peut expliquer l'espèce de son péché sans faire connaître la personne avec laquelle il a péché, il est nécessaire qu'il le fasse [3]. » Saint Bernard a dit la même chose [4] La raison en est que d'une part on doit observer l'intégrité de la confession toutes les fois qu'on le peut, et que, de

1. Cf. lib. VI, n. 486. — 2. N, 487 et 488.

3. Si speciem peccati exprimere non possit nisi exprimendo personam cum qua peccaverit, necesse est ut exprimat (*Opusc.* XII, q. 7).

4. *De ferm. bon. vit.*

a). Voici quelle était cette proposition : « Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessum, ratione magni concursus pœnitentium, v. g. potest contingere in die magnæ alicujus festivitatis, aut indulgentiæ. »

l'autre (comme le dit saint Thomas), ce n'est point un péché de manifester la faute d'autrui quand il y a un juste motif de le faire ; outre que le complice a perdu en péchant le droit à sa réputation, pour ce qui est de la confession qu'il doit faire de ce péché. Cela néanmoins doit s'entendre du cas où le péché à confesser est mortel; car, s'il ne s'agit que d'un péché véniel, ou bien encore d'un péché même mortel, mais déjà confessé, il n'est point permis de faire connaître pour un tel motif la faute grave d'un autre, comme le disent avec raison Lugo, Roncaglia, Viva et Tamburrino, contre Renzi [1] ; et même, dans le premier cas, où le péché mortel n'est point encore confessé, le pénitent est tenu de chercher un autre confesseur qui ne connaisse point le complice, pourvu (comme le disent les docteurs) que, pour faire cela, il n'ait point à éprouver une notable incommodité spirituelle ou temporelle, comme serait : 1° s'il avait déjà déclaré son péché au confesseur qui connaît le complice, en sorte que, pour trouver un autre confesseur qui ne le connût point, il fût obligé de confesser deux fois sa faute ; 2° si, pour trouver un autre confesseur, il était obligé d'aller très-loin, ou de perdre l'indulgence, ou bien s'il éprouvait une grave incommodité à faire connaître sa conscience à un autre qu'à son confesseur ordinaire, ou s'il lui fallait s'abstenir de communier comme à l'ordinaire, et à plus forte raison encore (comme le disent Lugo, Viva et Renzi) s'il devait rester plus de deux jours en état de péché mortel. Henriquez trouve trop long ce délai de deux jours. Bien plus, Antoine dit d'une manière absolue que le délai d'un seul jour excuse de l'obligation d'aller trouver un autre confesseur. En outre, souvent les mères sont excusées, si elles rapportent au confesseur les péchés que commettent leurs fils et leurs maris ; car c'est un moyen pour elles de soulager leur douleur et de recevoir de meilleurs conseils sur la conduite qu'elles doivent tenir. Les mêmes auteurs excusent de plus le pénitent, s'il regarde ce confesseur comme plus instruit, ou du moins comme connaissant mieux l'état de sa conscience, et par là même comme plus capable de

1. Cf. lib. VI, n 490.

le diriger et de lui rendre la paix de l'âme; d'autant plus que plusieurs graves docteurs, comme nous l'avons dit au chapitre XI, n° 11, soutiennent que ce n'est point une faute grave de faire connaître même sans motif à un homme prudent la faute du prochain[1]; or, il y aurait ici un motif, et, par conséquent, on ne commettrait pas même, en le faisant, un péché véniel.

XLI. Observez en dernier lieu que, bien que le pénitent puisse dans les cas susdits découvrir licitement son complice au confesseur, néanmoins il n'est point permis au confesseur de demander au pénitent le nom du complice, quand même il le ferait dans la bonne intention de faire la correction ou d'empêcher la perte d'une âme; car le pape Benoît XIV, dans sa bulle *Ubi primum*, appelle cela une chose détestable, et plus détestable encore si le confesseur refusait l'absolution à celui qui ne voudrait point lui manifester son complice. En conséquence, le pape déclare que ce serait commettre un péché mortel, et il impose à un tel confesseur la peine de la suspense (*ferendæ sententiæ*, il est vrai) de ses pouvoirs par rapport à la confession, et il fulmine en outre l'excommunication papale *ipso facto* contre celui qui aurait la présomption d'enseigner le contraire; de plus, il impose aux autres (à l'exception des pénitents) qui sauraient qu'un confesseur aurait refusé pour cela l'absolution, l'obligation de le dénoncer, à moins que ce confesseur n'ait agi par simplicité. Néanmoins c'est avec raison que le P. Concina ajoute qu'on ne doit pas entendre par là qu'il soit défendu au confesseur de s'enquérir des circonstances nécessaires à l'intégrité de la confession, comme sont celles qui changent l'espèce, ou qu'il faut savoir pour bien diriger le pénitent; c'est pourquoi le confesseur peut bien demander à quel degré de parenté est la personne du complice dans le péché honteux, si elle est liée par un vœu de chasteté, si elle est domestique, si elle habite la même maison[2]. Outre cela, le P Mazzotta dit que, si l'on avait à craindre de la part du complice de graves dommages, que le confesseur seul pourrait empêcher, on doit alors lui faire connaître le complice. L'auteur

1. Cf. lib. VI, n. 490. — 2. Ibid., n. 492.

du Commentaire sur Antoine dit, en outre, que l'on ne peut absoudre le pénitent qui refuserait de découvrir le complice, quand cela est nécessaire pour réparer un dommage public. Je pense cependant que, même en ce cas, il n'est jamais permis au confesseur, vu la défense du pape, de demander le nom du complice ; seulement il pourrait alors obliger le pénitent, en termes généraux, de révéler le complice à quelqu'un qui fût en état d'empêcher le mal. Mais, si par hasard le pénitent, de son propre mouvement, priait le confesseur de se charger lui-même de remédier au mal, et qu'il lui révélât de son plein gré le nom du complice, alors le confesseur ne pécherait point et pourrait fort bien se servir de cette connaissance pour y porter remède, quoique (ordinairement parlant) il ne soit point à propos que les confesseurs se chargent de cet office d'exercer la correction par suite d'une connaissance acquise en confession, parce qu'il est difficile que cela se fasse sans danger de scandale et sans préjudice pour le sacré ministère.

§ II. — Quand la confession est-elle invalide, et comment doit-on s'y prendre pour la revalider?

XLII. Quand la confession est-elle nulle par la faute du confesseur? — XLIII. Quand est-elle nulle du côté du pénitent? — XLIV. Comment doit se refaire une confession nulle, quand on s'adresse au même confesseur ; et s'il suffit de se rappeler la pénitence imposée. — XLV Des ignorants qui n'ont expliqué ni l'espèce ni le nombre de leurs péchés. — XLVI. Quand y a-t-il obligation de répéter sa confession?

XLII. La confession peut être invalide, soit par la faute du confesseur, soit par celle du pénitent : par la faute du confesseur 1° s'il est privé de juridiction; 2° s'il a manqué à donner ou à bien prononcer l'absolution ; 3° s'il n'a entendu aucun péché du pénitent. Je dis *aucun péché*, parce que s'il en a entendu quelqu'un, l'absolution est valide, toutes les fois que le pénitent la reçoit de bonne foi ; seulement ce dernier serait obligé de confesser les péchés que le confesseur n'aurait pas entendus. Il en serait autrement si le pénitent la recevait de mauvaise foi, en s'apercevant, ou que le confesseur ne l'entend point, ou qu'il

dort, ou qu'il est ignorant, ou qu'il ne comprend pas la grièveté de son péché, ou bien qu'il est facile à absoudre même ceux qui sont mal disposés ; parce qu'alors le pénitent péchant dans la confession même qu'il ferait, sa confession serait certainement nulle, Si, étant à confesse, on s'apercevait, après la confession faite, que le confesseur n'a point entendu quelque péché, mais sans savoir lequel, alors Sanchez, Lugo, les docteurs de Salamanque, Tamburrino, Dicastillo, etc., disent avec le commun des autres théologiens que si la confession a été courte, on est tenu de la répéter, mais non si elle a été longue, parce qu'en ce cas on peut présumer que Dieu n'oblige point à faire sa confession entière avec tant de gêne [1] Suarez, Soto, Castropalao, Lugo, les docteurs de Salamanque, etc., disent ensuite que la confession faite de bonne foi à un confesseur ignorant, qui ne sait distinguer ni les espèces ni le nombre des péchés, est valide, et qu'elle ne doit point se répéter. Je dis que cela doit s'entendre pour le cas où l'on n'est point certain de l'omission ; parce que, si l'on est certain qu'il a manqué quelque chose à son intégrité, on doit toujours le suppléer, comme le font observer les mêmes docteurs avec Lugo ; puisque, quand même la première confession aurait été valide, au moins la seconde, dans laquelle on aurait remarqué ce défaut, ne pourrait l'être [2]

XLIII. Ensuite, la confession est invalide par la faute du pénitent: 1° s'il est excommunié, puisque l'excommunication empêche qu'on puisse recevoir aucun sacrement ; 2° s'il omet par malice ou par une négligence coupable de confesser quelque péché grave ; 3° s'il n'a point la douleur et le propos qu'il devrait apporter ; surtout s'il refuse de restituer, comme il le doit, les biens, l'honneur ou la réputation qu'il a fait perdre, ou s'il refuse d'éloigner l'occasion prochaine, comme il pourrait le faire ; 4° s'il fait à son complice même la confession d'un péché charnel, puisque, comme l'a déclaré Benoît XIV dans sa bulle *Sacramentum*, le confesseur est privé de toute juridiction à l'égard de la personne dont il s'est fait complice dans un péché honteux, excepté le cas

1. Cf. lib. VI, n. 498 et 499. — 2. Ibid., n. 500, à ces mots : *Eod. modo.*

de mort, et quand il n'y a point alors quelque autre prêtre, ne fût-il que simple prêtre ; autrement, en l'absolvant, il encourrait l'excommunication papale, comme nous le dirons plus distinctement en parlant de la juridiction du confesseur, n° 95 [1].

XLIV On demande ensuite comment on doit répéter une confession invalide, quand on la fait auprès du même confesseur. Il faut d'abord observer que, lorsque l'absolution a été différée, il n'est point nécessaire que le confesseur se souvienne distinctement des péchés confessés, ni qu'il fasse répéter la confession ; mais il suffit qu'il ait un souvenir confus de l'état du pénitent. Ainsi pensent le commun des théologiens avec Sylvestre. Suarez, Navarre, Concina, Laymann, Lacroix [2], etc. On met cependant en doute si cela suffit, quand la confession a été nulle. Suarez et Concina distinguent, et disent que cela ne suffit que lorsque la confession a été nulle par la faute du confesseur dans l'exercice de son ministère, par exemple, s'il n'a point donné l'absolution, ou s'il n'a pas eu l'intention d'absoudre ; mais que cela ne suffit pas quand elle a été nulle par manque de quelque partie essentielle, comme quand le pénitent n'a pas apporté les dispositions requises, ou que le confesseur manquait de juridiction, parce qu'alors, la confession étant sacrilége, ou faite à quelqu'un qui n'avait pas l'autorité de juge, n'a point été sacramentelle. Ce sentiment est probable ; néanmoins, le contraire est communément admis, en particulier par Navarre, saint Antonin, Sylvestre, Vasquez, Medina, Lugo, Laymann, Sa, Bonacina, Valentia, Tamburrino, Aversa, Lacroix, les docteurs de Salamanque, etc., et est de plus fort probable. Ces docteurs disent que, de quelque côté que vienne le défaut, il n'est point nécessaire de répéter la confession, mais qu'il suffit que le pénitent s'accuse de nouveau en général des péchés déjà dits, et que le confesseur se souvienne de l'état du pénitent, ou tout au plus qu'il reprenne en gros la connaissance de sa conscience. La raison en est : 1° qu'une telle confession n'a point été un simple récit, mais qu'ayant été faite dans le but de recevoir l'absolution, on peut

1. Cf. lib. VI, n. 501. — 2. Ibid., n. 502, au mot *Quær.*

bien la dire véritablement sacramentelle, puisqu'elle oblige au secret sacramentel ; 2° que, quand même une telle confession ne serait point sacramentelle, au moins la ratification qu'en fait le pénitent en s'accusant de nouveau des péchés déjà confessés, jointe à la connaissance qu'en a d'avance le confesseur, peut bien être réputée suffisante pour la rendre valide et entière. Bien plus, le cardinal de Lugo prétend que cela suffit, quand même le pénitent n'aurait dit précédemment ses péchés au confesseur que par manière de récit ; mais je ne saurais partager ce sentiment, car je dis qu'alors aucune des deux confessions ne pourrait se dire sacramentelle : ce ne serait pas la première, puisqu'elle n'aurait point été faite dans le but de recevoir l'absolution ; ce ne serait pas non plus la seconde, puisqu'il n'y a point eu confession de chaque péché particulier, comme l'exige le concile de Trente. Cela ne serait admissible, que si le confesseur, dans le moment où le pénitent s'accuse comme coupable des péchés auparavant racontés, s'en rappelait distinctement le souvenir [1] Plusieurs docteurs graves, comme Tolet, Vasquez, Laymann, Busembaum, etc., disent de plus que, si la confession se trouve faite cette fois dans le but d'obtenir l'absolution, il suffit non-seulement du souvenir confus de cette confession, mais même du seul souvenir de la pénitence imposée, parce qu'au moyen de la connaissance de la pénitence, le confesseur peut former son jugement, autant qu'il est nécessaire, sur l'état du pénitent. Castropalao, saint Antonin, Sylvestre, etc., cités par Lacroix, ajoutent encore qu'il suffit même de se souvenir d'avoir imposé une pénitence, sans que ni le confesseur, ni le pénitent se souviennent quelle a été cette pénitence ; mais ce sentiment me paraît trop hardi, parce que le prêtre (comme je l'ai dit) doit toujours former un jugement, au moins sommaire, sur l'état du pénitent, tant pour lui donner l'absolution, que pour lui imposer la pénitence, qui est certainement requise, dans un cas semblable, pour que le sacrement ait l'intégrité voulue [2].

1. Cf. lib. VI, n. 502, *dub.* 1. — 2. Ibid., *dub.* 2 et 3.

XLV. Tamburrino dit ensuite, et le P. Segneri, dans son instruction pour les confesseurs, partage son sentiment, que les ignorants et les enfants, qui se sont toujours confessés d'une manière confuse, sans expliquer ni l'espèce ni le nombre de leurs péchés, mais de bonne foi, ne doivent point être astreints à répéter leurs confessions. Mais je ne sais comment on peut admettre ce sentiment, puisque ces derniers, comme le disent avec raison Lugo, Navarre, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., seront toujours tenus d'expliquer les espèces et le nombre omis jusque là de leurs péchés, du moment où ils en auront la connaissance : car, bien que leurs confessions aient été valides, ils restent néanmoins toujours obligés de rendre leur confession matériellement entière [1]. Cependant, les docteurs de Salamanque, avec Dicastillo, Fagundez, Henriquez, admettent l'opinion de Tamburrino pour le cas où cet ignorant aurait mené par le passé une vie toujours uniforme, en sorte que, d'après la confession qu'il fait d'une année, on puisse se former le même jugement sur les précédentes. Mais je dis que cela ne peut s'admettre que lorsque le confesseur a connu au commencement de la confession cette uniformité de vie même pour les années écoulées, mais non lorsque, la confession étant finie, il s'aperçoit du défaut des confessions passées, et qu'il ne lui reste point des péchés accusés dans cette dernière confession une connaissance suffisamment distincte ; car, bien qu'il suffise au confesseur, pour donner l'absolution, d'avoir une connaissance confuse sur l'état du pénitent, il lui est néanmoins toujours nécessaire d'avoir formé une fois un jugement distinct sur ses péchés en particulier [2].

XLVI. Du reste, c'est avec raison que Filliucius, Gobat, Holzmann, Elbel, Lacroix, Mazzotta et les autres en général disent avec le P Segneri que, dans le doute, on ne doit point obliger les pénitents à répéter leurs confessions, parce que la présomption, et par là même la possession, est pour la validité de ces dernières, toutes les fois que l'on n'est point certain de leur

1. Cf. lib. VI, n. 504. — 2. Ibid., à ces mots : *Dicunt* 3.

nullité. C'est en vain que l'on dit que, lorsqu'il y a précepte et que l'on doute de son accomplissement, la possession est pour le précepte à accomplir : car on peut répondre que cela est vrai quand on doute si l'on a posé l'acte commandé, mais non quand on est sûr de l'avoir posé, parce qu'alors, s'il y a doute, la possession est pour la valeur de l'acte selon le principe reçu communément par lesdocteurs ; ainsi pensent Laymann, Lacroix, Sporer, Mazzotta, avec Navarre, qui a dit : « La présomption en faveur de la valeur de l'acte l'emporte sur toute autre présomption[1] » Habert, pour ce qui concerne l'obligation de répéter les confessions, donne une excellente règle que voici : « Si l'on voit que le pénitent après sa confession a évité les occasions et a résisté quelque temps aux tentations, alors ses confessions peuvent être jugées valides ; mais non, si l'on voit que peu de temps après, à la première occasion qui s'est présentée, il est retombé facilement comme auparavant ; car il est impossible que celui qui est véritablement repentant et fermement résolu à changer de vie, retombe avec tant de facilité, sans se maintenir au moins quelque temps et sans opposer au moins d'abord beaucoup de résistance. » D'où il résulte que si quelqu'un après la confession retombe aussitôt sans faire aucun effort pour ne pas succomber, c'est un signe moralement certain que les confessions qu'il a faites ont été nulles, parce qu'elles ont été faites sans douleur de ses fautes et sans ferme propos[2].

QUATRIÈME POINT

De la satisfaction ou de la pénitence sacramentelle.

Comme personne n'ignore que la coulpe qui constitue le péché peut être remise au pécheur, sans que la peine lui en soit toujours remise, et qu'au contraire le plus souvent il lui reste à y satisfaire, en conséquence, le sacrement de pénitence

1. Præsumptio pro actus valore præponderat aliis. — Cf. lib. VI, n. 505.
2. N. 103, et quo ad.

a pour troisième partie la satisfaction sacramentelle, qui ne s'appelle pas partie essentielle, puisque, même sans elle, le sacrement peut être valide ; mais partie intégrante, parce qu'elle sert à donner au sacrement son intégrité.

§ 1. — De l'imposition de la pénitence.

XLVII. De l'obligation de donner la pénitence. Si elle doit se donner après l'absolution, etc. — XLVIII. Il y a obligation d'imposer la pénitence. — XLIX. Quand peut-on la diminuer ? Des faibles de corps. — L et LI. Des faibles d'esprit. — LII, LIII et LIV. Quelle sorte de pénitence doit-on imposer ?

XLVII. Il faut observer plusieurs choses sur ce sujet : d'abord, que le confesseur, en donnant l'absolution, est obligé d'imposer une pénitence, comme le déclare le concile de Trente, session XIV, chapitre VIII. Il pèche donc quand il n'en impose point, et il pèche grièvement quand la confession a eu pour matière des péchés mortels; mais si elle n'a été faite que de péchés véniels, ou de péchés mortels déjà confessés, il est probable (comme le disent Lugo, Dicastillo, les docteurs de Salamanque, Mazzotta, etc.) qu'il ne commet point en cela de péchés graves[1]. Et quand même le pénitent se confesserait d'un nouveau péché aussitôt après l'absolution, le confesseur ne devrait pas moins lui donner une nouvelle pénitence, au moins légère. Bonacina, Lacroix et Mazzotta disent qu'il suffirait alors de lui imposer de nouveau la première pénitence qu'on lui a donnée; mais Castropalao, Roncaglia, etc., le nient avec raison, parce que, bien qu'on puisse imposer une œuvre déjà commandée en vertu d'un autre précepte, comme nous le dirons ci-après, on ne peut pas cependant imposer l'œuvre commandée au même titre de pénitence[2] Ensuite il faut dire que la pénitence doit être régulièrement imposée avant l'absolution, afin qu'on puisse voir comment le pénitent l'accepte; mais on peut encore l'imposer parfois immédiatement après l'absolution, puisqu'alors il y a union morale entre les deux : tel est le sentiment à

1. Cf. lib. VI, n. 506. — 2. Ibid,, n. 513, *dub.* 2.

peu près généralement admis, et professé en particulier par Busembaum, les docteurs de Salamanque, Viva, Diana, Sporer[1], etc.

XLVIII. Notons, en second lieu, que la pénitence doit toujours être imposée sous quelque obligation ; mais on met en doute si le confesseur peut donner une forte pénitence sous une obligation légère. Bonacina, Coninck, etc., le nient en disant que le législateur seul peut agir ainsi, mais non un simple ministre, tel qu'est le confesseur. D'autres en plus grand nombre, et avec plus de probabilité, l'affirment, tels que Suarez, Filliucius, Henriquez, Fagundez, Busembaum, Segneri, Tamburrino, Dicastillo, etc., parce que, dans le sacrement de la pénitence, le prêtre n'est point un simple ministre de Jésus-Christ, comme dans les autres sacrements, mais il est un véritable juge établi par le Sauveur avec le pouvoir de délier des liens du péché et de lier par la pénitence, en sorte que l'obligation qui résulte de cette dernière dépend entièrement de la volonté et de l'ordre du confesseur[2]

XLIX. Observez, en troisième lieu, que la quantité de la pénitence doit être proportionnée aux fautes. Mais il faut en cela bien considérer les paroles du concile de Trente, ainsi conçues : « Les prêtres du Seigneur doivent donc, autant que le Saint-Esprit et la prudence pourra le leur suggérer, enjoindre des satisfactions salutaires et convenables selon la qualité des crimes et l'état des pénitents, de peur qu'en se conduisant envers eux avec trop d'indulgence, et les flattant peut-être dans leurs péchés par des satisfactions trop légères pour des crimes très-considérables, ils ne se rendent eux-mêmes participants et complices des péchés d'autrui[3] » Ainsi donc, la quantité de la pénitence à imposer est remise par le concile à l'arbitrage du

1. Cf. lib. VI, n. 514, in fine, à ces mots : 8. *Etsi*. — 2. Ibid., n. 518.

3. Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit pro qualitate criminum, et pœnitentium facultate, salutares et convenientes satisfactiones injungere : ne si forte peccatis conniveant, et indulgentius cum pœnitentibus agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur (Sess. XIV, c. VIII).

confesseur, « autant que le Saint-Esprit et la prudence pourra le lui suggérer, » *prout spiritus et prudentia suggesserit.* D'où il résulte que la pénitence peut être diminuée par plusieurs motifs : 1° Si le pénitent s'est présenté déjà tout contrit, ou s'il a tout d'abord accompli plusieurs œuvres pénales[1]. Si l'on se trouve en temps de jubilé ou d'indulgence plénière ; alors, cependant, on doit toujours imposer quelque pénitence, comme l'a déclaré Benoît XIV, tant parce que personne ne peut être sûr de gagner l'indulgence plénière, que parce que toujours le sacrement doit avoir son intégrité[2] Et quand le pénitent a besoin d'une pénitence médicinale, on doit, en tout cas, la lui imposer, comme l'observe avec raison le père Mazzotta. 3° Si le pénitent est infirme de corps ; car le Rituel remarque qu'on ne doit point alors imposer de pénitence grave aux infirmes, mais seulement pour l'époque où ils seront guéris. Que si le malade est à l'article de la mort, ou qu'il ait perdu l'usage de ses sens, on peut alors l'absoudre sans lui imposer de pénitence ; bien qu'il soit toujours bon de lui suggérer quelque petite chose, par exemple, de baiser le crucifix ou d'invoquer les saints noms de Jésus et de Marie, au moins de cœur, etc., et autres pratiques semblables. Mais il n'est pas expédient d'imposer aux infirmes pour pénitence de souffrir avec patience leur infirmité, attendu que cela pourrait leur causer beaucoup d'angoisses et de scrupules. En revanche, les docteurs de Salamanque observent avec raison que si l'infirme peut satisfaire par des aumônes, il est bon que le confesseur lui en impose ; car chacun est tenu de faire la pénitence qu'il peut[3]

L. En quatrième lieu, la pénitence peut être diminuée, si le pénitent est infirme d'esprit, lorsque l'on craint prudemment qu'il n'accomplisse point la satisfaction qui, d'ailleurs, serait proportionnée à ses fautes ; c'est ce qu'enseignent, avec le commun des théologiens, Suarez, Soto, Navarre, Tolet, Laymann, Abelly, Castropalao, Habert, Gonet, Gerson, Cajetan, Noël-Alexandre, Antoine, Anaclet, ainsi que saint Charles Bor-

1. Ibid., n. 507 — 2. Ibid., n. 509. — 3. Cf. lib., n. 507, au n. 2.

romée dans l'instruction aux confesseurs, et saint Thomas, dont nous rapporterons les paroles un peu plus loin. Il est vrai que, dans le concile de Trente, il est dit que la pénitence doit correspondre à la qualité des délits ; mais on ajoute au même endroit que les pénitences doivent être « salutaires et convenables, eu égard à la faculté des pénitents. » *Salutaires*, c'est-à-dire utiles au salut des pénitents ; et *convenables*, c'est-à-dire proportionnées non-seulement aux péchés, mais encore aux forces du pénitent. D'où il suit que ce ne sont des pénitences ni salutaires, ni convenables que celles auxquelles les pénitents sont incapables de se soumettre, à cause de la faiblesse de leur esprit, puisqu'elles seraient plutôt alors la cause de leur ruine. Dans ce sacrement, on a en vue l'amendement (du pécheur), plus encore que la satisfaction (à faire à Dieu); et c'est pour cela que le Rituel romain (*de Sacr. pœnit.*) ajoute que le confesseur, en donnant la pénitence, doit tenir compte de la disposition des pénitents. Saint Thomas a dit de son côté : « De même qu'un médecin s'abstient de donner des remèdes trop efficaces, de peur qu'ils n'aient pour effet d'empirer l'état du malade à cause de la faiblesse de sa constitution ; ainsi le prêtre, conduit par l'esprit de Dieu, n'enjoint pas toujours au pénitent toute la peine qu'il aurait à subir, de peur de le faire tomber dans le découragement, au point d'abandonner totalement la pénitence[1] » Il ajoute encore, dans un autre endroit, que, de même qu'un petit feu s'éteint, si l'on y jette beaucoup de bois, de même aussi peut-il arriver que le trop faible sentiment de contrition qu'éprouve le pénitent s'éteigne en lui sous le poids de la pénitence. C'est pourquoi il ajoute : « Il est plus à propos que le prêtre indique d'abord au pénitent la pénitence que méritent ses fautes, et qu'ensuite il ne lui en impose que ce que sa faiblesse lui permet de supporter[2] » Ailleurs, il dit

1. Sicut propter debilitatem naturæ majus periculum oriatur ; ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam pœnam, quæ uni peccato debetur, injungit, ne infirmus desperet, et a pœnitentia totaliter recedat (*Suppl.*, q. 8, a. 4).

2. Melius est quod sacerdos pœnitenti indicet quanta pœnitentia esset

encore : « Il est plus sûr d'imposer une pénitence moindre que le péché ne mérite, que d'en enjoindre une plus sévère, parce que nous serons plus facilement excusés auprès de Dieu pour avoir trop usé de miséricorde, que si nous péchions par excès de sévérité, parce qu'un tel défaut sera suffisamment expié dans le purgatoire[1]. » Nous lisons la même chose dans Gerson, dans Cajetan, et particulièrement dans saint Antonin, qui a dit qu'on doit donner la pénitence qu'il est vraisemblable que le pénitent accomplira, et qu'il accepte dès lors de bonne volonté. Et si le pénitent proteste qu'il n'a point la force de faire la pénitence qui cependant lui convient, saint Antonin conclut en fin de compte comme il suit : « Alors, quelle que soit la grandeur comme le nombre de ses fautes, on ne doit pas le congédier sans absolution, de peur qu'il ne s'abandonne au désespoir[2] » Car alors il suffit, dit le saint, qu'on lui impose en général tout ce qu'il fera de bien, avec ces mêmes paroles du Rituel : *Quidquid boni egeris*, etc. Car ces œuvres, comme l'enseigne également le Docteur angélique[3], étant enjointes dans le sacrement, auront, en vertu du sacrement même, une plus grande valeur comme moyen de satisfaire pour les péchés commis. En outre, on peut regarder comme probable, avec beaucoup de docteurs, tels que Lugo, l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, Lacroix, les docteurs de Salamanque, et le même saint Antonin[4], que c'est un juste motif de diminuer la pénitence, que d'amener par là le pénitent à s'affectionner davantage au sacrement. Oh! qu'il est beau le conseil que nous donne en définitive saint Thomas de Villeneuve dans ces paroles : « Enjoignez une pénitence facile à accomplir, et en

sibi injungenda, injungat nihilominus quod pœnitens tolerabiliter ferat (Quodlib., III, a. 38).

1. Tutius est imponere minorem debito, quam majorem, quia melius excusamur apud Deum propter multam misericordiam, quam propter nimiam severitatem, quia talis defectus in purgatorio supplebitur (*Opusc.* LXV, a. 4).

2. Tunc quantumcumque deliquerit, non debet dimitti sine absolutione, ne desperet (3. p., n. 16, c. XX. — Cf. *Theol. mor.*, lib. VI, n. 510).

3. Quodlib. I, a. 38. — 4. Vide supra ibid.

même temps conseillez-en une autre plus forte[1] » Il est bon de faire connaître au pénitent la pénitence qu'il mériterait, et il pourra servir à ce but de lui indiquer les anciennes pénitences des canons pénitentiaux (qu'on trouvera mentionnés dans la *Théologie morale*[2]). Il est bon, sans doute, comme le dit saint Thomas de Villeneuve, de conseiller au pénitent une pénitence plus forte ; mais pourvu qu'ensuite on ne lui impose que celle qu'on juge prudemment qu'il accomplira. Saint François de Sales insinue, et le Rituel de Paris dit la même chose, qu'il est utile pour cela de demander au pénitent s'il compte bien faire cette pénitence ; et que, sur sa réponse négative, on doit lui en donner une autre. Saint Charles Borromée donnait le même avertissement lorsqu'il disait : « Que le confesseur impose pour pénitence celle qu'il jugera que le pénitent pourra accomplir. Par conséquent, il devra quelquefois, s'il le juge expédient, lui demander s'il pourra accomplir la pénitence qu'il lui enjoint, ou s'il craint de ne pouvoir la faire ; autrement, il devra la lui changer ou la lui diminuer[3] » De plus, il sera bon quelquefois d'imposer, outre les œuvres enjointes, quelque forte pénitence, mais non sous peine de péché grave, comme nous l'avons dit dans le numéro précédent, ou bien quelque œuvre d'avance commandée, ou due à quelque autre titre, comme nous le dirons plus tard.

LI. On peut inférer de tout cela avec quelle imprudence agissent ces confesseurs qui enjoignent des pénitences sans aucune proportion avec les forces des pénitents. Combien n'en voit-on pas qui ne font aucune difficulté d'absoudre les récidifs, quelque nulles que soient leurs dispositions, et de même ceux qui vivent dans l'occasion prochaine du péché, et qui s'imaginent sottement les guérir en leur imposant de très-fortes pénitences,

1. Facilem unam injunxeris, acriorem consulueris (Serm. fer. 6, post. Dom. *Lætare*.)

2. Lib. VI, n. 530.

3. Talem imponat pœnitentiam, qualem a pœnitente præstari posse judicet. Proinde, aliquando, si ita expedire viderit, illum interroget, an possit, an ne dubitet pœnitentiam sibi injunctam peragere ; alioquin eam mutabit, aut minuet (*Instruct. pour les confess*. c. VIII).

quoiqu'ils voient bien que certainement ils ne les accompliront pas; ils prescriront, par exemple, la confession de tous les huit jours pendant une année entière, à quelqu'un qui à peine se confesse une fois l'année; quinze dizaines de rosaire à celui qui ne le dit jamais ; des jeûnes, des disciplines, des oraisons mentales à celui qui n'en connaît pas même le nom. Et qu'en arrive-t-il ensuite ? Il arrive de là que ceux-ci, bien qu'ils acceptent par force la pénitence pour ne pas manquer l'absolution, ne l'en mettent pas moins de côté, et, croyant être retombés par cela seul dans le péché, et même avoir fait d'abord une confession nulle (comme le croient pour la plupart les gens sans instruction), pour n'avoir point accompli la pénitence qui leur a été imposée par le confesseur, ils s'abandonnent de nouveau à leur mauvaise vie, et, succombant sous le poids de la pénitence qu'ils ont reçue, ils prennent en horreur la confession et continuent à s'enfoncer dans l'ordure du péché. Et voilà le fruit qu'une multitude de misérables retirent de ces pénitences que l'on dit proportionnées, mais qu'il est mieux de dire n'avoir aucune proportion avec l'état de ceux à qui on les impose [1]. Du reste, hors le cas de très-grave maladie ou d'une componction extraordinaire, le confesseur ne ferait pas bien d'imposer, pour des fautes graves, une pénitence légère en elle-même qui n'impliquerait qu'une obligation légère ; car, bien que l'on puisse, lorsque cela est utile, imposer une pénitence légère en comparaison des péchés commis, on n'en doit pas moins toujours imposer une pénitence sérieuse, et qui emporte avec elle une obligation grave [2]

LII. Observez en cinquième lieu, touchant la qualité de la pénitence, que l'on ne doit point imposer de pénitences perpétuelles ou trop fortes, comme d'entrer, par exemple, dans un monastère, et encore moins de contracter mariage, chose qui exige une liberté entière. En outre, on ne doit point imposer de vœux perpétuels, et quand même le pénitent voudrait faire un vœu, par exemple de ne jamais retomber, il ne faut le lui

1. Cf. lib. VI. n. 509, à ces mots : *Nec obstat*. — 2. Lib. VI, n. 510. in fin.

permettre que pour une certaine durée de temps, afin de voir comment il l'observe. Pour ce qui est ensuite de la pénitence conditionnelle, par exemple de jeûner ou de faire l'aumône à chaque rechute future, on peut très-bien l'imposer ; et quand on l'impose, le pénitent est réellement tenu de l'accepter et de l'exécuter, comme le disent avec raison Suarez, Laymann, Bonacina, les docteurs de Salamanque et Aversa (contre Diana, etc.); mais il n'est point avantageux de la donner pour un temps considérable, parce qu'on la néglige facilement et qu'on redouble ses péchés ; on ne peut donc la donner que pour un court espace de temps, comme pour un mois ou jusqu'à la confession prochaine [1]. Observons, de plus, qu'on ne peut imposer des pénitences publiques pour des péchés occultes, mais bien pour des fautes publiques : et il y a même obligation de les imposer, quand on ne peut réparer autrement le scandale qu'on a donné, ou l'honneur que l'on a ôté publiquement à quelqu'un. Cependant, on ne doit point contraindre le pénitent à faire une pénitence publique, quand elle lui répugne et qu'on peut faire cesser le scandale d'une autre manière, comme, par exemple, en fréquentant les sacrements, en visitant les églises ou en entrant dans quelque congrégation [2]

LIII. Observez, en sixième lieu, que les œuvres de la pénitence doivent être pénales, puisque (comme le remarque le concile, session XIV, chapitre VIII) la pénitence doit être non-seulement médicinale pour faire mener désormais une nouvelle vie, mais encore vindicative en ayant pour effet de satisfaire pour les péchés commis. Ces œuvres pénales se réduisent au jeûne, à l'aumône et à la prière. Sous le nom de *jeûne* sont comprises toutes sortes de mortifications des sens. Sous le nom de *prière* sont comprises même les confessions et les communions, les visites d'église, ainsi que les actes intérieurs de charité, de contrition ou de méditation, autant d'actes qui peuvent fort bien être imposés en pénitence, comme l'enseignent communément les docteurs [3], en faisant remarquer que la prière, comme

1. Cf. lib. VI, n. 510. — 2. Ibid., n. 512. — 3. Ibid., n. 514, Dub. 1.

l'aumône et toute autre bonne œuvre, passe pour œuvre pénale, ainsi que l'enseignent communément les théologiens ; parce que pour nous, fils d'Adam, depuis que nous sommes réduits à l'état de la nature déchue, tout acte de vertu est une espèce de peine, par suite de ce qu'ayant perdu la justice originelle, nous sommes tous enclins au mal et empressés à rechercher nos propres aises; ainsi raisonnent Valentia, Castropalao, Laymann, Pitigianis et les docteurs de Salamanque avec d'autres [1] Enfin le savant auteur de l'Instruction pour les nouveaux confesseurs [2] écrit la même chose ; voici le sens de ses paroles : « Mais qu'on remarque ici que nous sommes bien loin d'appeler, ou de juger inutile la pénitence, quelle qu'elle soit, qui est enjointe dans le sacrement ; car il est certain que même un simple signe de croix, joint avec le sacrement, est efficace pour satisfaire, d'autant plus que, dans l'état présent de la nature tombée, toute œuvre bonne est en quelque sorte afflictive et pénale. » Cela se trouve parfaitement confirmé par saint François de Sales dans sa *Philothée*, où il parle ainsi : « L'un a de la peyne à jeusner, l'autre en a à servir les malades, visiter les prisonniers, confesser, prescher, assister les désolés, prier, et semblables exercices : cette peyne (c'est-à-dire de faire l'oraison, etc.) vaut mieux que celles-là (c'est-à-dire de jeûner); car, outre qu'elle matte egalement le corps, elle a des fruitz beaucoup plus desirables [3] » On peut même donner pour pénitence quelque œuvre à laquelle le pénitent est d'avance obligé, comme, par exemple, d'entendre la messe les jours de fête, de jeûner aux vigiles, comme le disent communément Soto, Suarez, Laymann, Sanchez, Valentia, etc., parce que cette œuvre étant satisfactoire est élevée alors par le moyen du sacrement au mérite de satisfaction sacramentelle. C'est ce qu'on peut faire quand on connaît le pénitent pour très-

1. Valent., t. IV, d. 7, q. 14, p. 3; Castrop., d. un., p. 21, § 3, n. 1; Laym., tr. 6, *de Sacr. pœn.*, c. xv, n, 9; Pitigian., 2 p., dist. 15, q. 1, a. 3, conc. 1; et Salamantic., tr. 6, eod. tit., *de pœn.*, c IX, n. 26; Cont. Tournely, t. VI, q. 508.

2. *Instruct. pour les nouveaux conf.*, p. 1, c. XVI, n. 373.

3. Saint François de Sales, *Introd. à la vie dévote*, 3e partie, c. XXIII, p. 171 (édition Vivès).

faible d'esprit : du reste, on doit régulièrement imposer quelque œuvre libre : c'est pourquoi, toutes les fois que le confesseur ne le déclare point, on doit entendre qu'il a eu l'intention d'imposer une œuvre distincte. Cependant, si le confesseur impose pour pénitence d'entendre la messe pendant un mois, il n'y a pas obligation d'en entendre deux les jours de fête; ainsi pensent communément Castropalao, Bonacina, Laymann, Sanchez, Lacroix, les docteurs de Salamanque [1], etc. On peut encore imposer quelque œuvre qui s'applique à d'autres, comme aux âmes du purgatoire, suivant l'opinion plus probable que soutiennent Lugo, Turrien, Busembaum [2], etc. On peut de même imposer de s'abstenir de quelque bonne œuvre, comme de la communion ou du jeûne, ainsi que le prétendent avec probabilité Suarez, Molina, Lugo, Sporer et les docteurs de Salamanque, etc., parce qu'une telle abstention peut bien être un acte de vertu, au moins en ce qu'on y fait acte d'obéissance au confesseur. Mais cela ne doit se pratiquer qu'à l'égard des âmes dévotes, et pas même avec ces dernières, si les autres pouvaient s'apercevoir qu'une telle abstention est une pénitence imposée par le confesseur [3] Le pénitent ensuite ne peut satisfaire à la pénitence par d'autres, comme le prétendait la proposition 15, condamnée par Alexandre VII (*a*). Mais le confesseur peut faire cette concession au pénitent, comme le disent Soto, Suarez, etc., avec saint Thomas, puisqu'alors ce ne serait point l'œuvre elle-même, mais bien la charge de la procurer qui serait la satisfaction sacramentelle, comme le remarquent Laymann, Vasquez, Bonacina, etc., avec Mazzotta [4].

LIV. Pour ce qui est de la pratique, la règle veut qu'on impose des œuvres de mortification pour les péchés des sens, des aumônes pour les péchés d'avarice, des prières pour les blasphèmes, etc. Mais toujours faut-il voir ce qui peut être avanta-

1. Cf. lib. VI, n. 513. — 2 N. 514. — 3. Ibid., v. 7, à cet endroit : *Potest*. — 4. *De pænit.*, q. 5, c. I, in fin.

(*a*). Voici quelle était cette proposition : « Pœnitens propria auctoritate substituere sibi alium potest, qui loco ipsius pœnitentiam adimpleat. »
(*Note de l'éditeur.*)

geux et utile au pénitent. Bien que, considérées en elles-mêmes, la fréquentation des sacrements, la pratique de l'oraison mentale et de l'aumône soient des pénitences très-utiles, néanmoins en pratique elles risquent d'être nuisibles à ceux qui n'en ont jamais ou que très-rarement fait usage. En général, les pénitences utiles à tous sont, par exemple, d'entrer dans quelque congrégation, de faire tous les soirs, au moins pendant un certain temps, un acte de contrition, de renouveler chaque matin son bon propos, en disant avec saint Philippe de Néri : « Gardez-moi, Seigneur, sous votre main, afin que je ne vous offense point ; » de visiter le Saint-Sacrement et quelque image de la sainte Vierge, en leur demandant la persévérance, de réciter le rosaire et trois *Ave Maria* le matin et le soir à la bienheureuse Marie, en disant : Ma mère, protégez-moi aujourd'hui, afin que je n'offense point Dieu (cette petite pénitence des trois *Ave Maria* avec la susdite prière, j'ai coutume de l'imposer le plus souvent à tous ceux qui n'avaient pas l'habitude de la dire); de dire en se mettant au lit : « Maintenant je pourrais être dans le feu de l'enfer, » ou bien : Je dois mourir un jour dans ce lit. » Enfin il est utile d'imposer pour pénitence à ceux qui savent lire, et surtout aux ecclésiastiques, de faire chaque jour une lecture dans quelque livre spirituel. Toutefois saint François de Sales [1] recommande de ne pas charger le pénitent de trop de choses, de crainte qu'il n'en soit confondu et épouvanté.

§ II. — De l'acceptation et de l'exécution de la pénitence.

LV Obligation d'accepter la pénitence. — LVI. Obligation de l'accomplir. — LVII. Celui qui diffère sa pénitence. — LVIII. S'il est nécessaire d'avoir l'intention de l'accomplir. — LIX. Si le pénitent oublie sa pénitence. — LX. S'il l'accomplit en état de péché mortel. — LXI. Qui est-ce qui peut changer la pénitence ?

LV. Pour ce qui est d'accepter la pénitence, les docteurs enseignent communément que le pénitent est tenu, sous peine de

1. *Instruct. aux confess.*, c. VIII.

péché grave, de l'accepter, quand elle est raisonnable, parce qu'en cela le confesseur est son véritable juge, auquel il doit obéir. C'est pourquoi Suarez et Bonacina traitent de téméraire, depuis que le concile s'est là-dessus expliqué, l'opinion de Navarre, de Cajetan, etc., qui disaient que le pénitent pouvait refuser la pénitence, en remettant au purgatoire à satisfaire ses péchés [1] Busembaum prétend, avec Soto et Reginald, que si le pénitent ne voulait pas accepter d'autre pénitence qu'une pénitence légère, bien qu'il en méritât une grave, le confesseur pourrait néanmoins l'absoudre. Mais je ne saurais partager cette opinion, conséquemment à ce que j'ai dit à la fin du n° 51, et à ce qu'enseigne le cardinal de Lugo, parce que, de même que le confesseur pécherait, s'il voulait, sans de justes causes (comme d'infirmité), donner une pénitence légère pour des fautes graves, de même il doit en être pour le pénitent, qui, étant coupable de fautes graves, ne veut accepter qu'une légère pénitence. Du reste, il est probable qu'on peut, avec Suarez, Laymann, Coninck, Busembaum, Elbel, Holzmann et Sporer, dire que si le pénitent jugeait la pénitence qu'on lui donne trop grave par rapport à son péché, ou du moins par rapport à ses forces, et que le confesseur ne voulût point la modérer, le pénitent pourrait alors s'abstenir de recevoir l'absolution et s'adresser à un autre confesseur [2].

LVI. Pour ce qui regarde l'accomplissement de la pénitence, notez, 1° qu'on pécherait grièvement en n'accomplissant pas une pénitence grave imposée pour des péchés graves et non encore confessés ; mais qu'aussi, on ne pécherait que véniellement, selon le sentiment commun, en négligeant d'accomplir une pénitence légère imposée pour de légères fautes, ou pour des péchés déjà confessés. Il ne servirait de rien d'objecter que, dans ce cas, le sacrement resterait incomplet, parce que l'essentiel en étant accompli, l'obligation de le compléter intégralement n'est plus que légère, quand la matière n'est que légère. Observons ici que l'omission d'un *Miserere* est jugée matière

1. Cf. lib. VI, n. 516. — 2. Ibid.

légère par Lugo, Castropalao, Coninck, Fagundez, Busembaum, etc.; mais on ne saurait considérer comme tel le rosaire de la bienheureuse Vierge, bien que de cinq dizaines seulement. Un cas plus difficile à résoudre serait celui où l'on aurait imposé pour pénitence une matière grave pour des péchés légers ou déjà confessés. Bonacina, Concina et Roncaglia prétendent qu'en ce cas la pénitence devrait s'accomplir sous obligation grave; mais c'est là ce que nient avec probabilité Soto, Navarre, Suarez, Laymann, Lugo, Sporer, Lacroix, etc. La raison en est que dans ce cas, de même que le confesseur ne peut imposer avec obligation (a), une pénitence légère, ainsi le pénitent n'est pas non plus sous peine de péché grave obligé de l'accomplir. Je ne nie pourtant pas avec Roncaglia, que si, par hasard, ces péchés, bien que véniels, disposaient notablement au péché mortel, le confesseur ne puisse alors imposer une pénitence grave sous une obligation grave, pour préserver le pénitent du danger de pécher mortellement, et que le pénitent ne soit obligé alors, s'il veut être absous, d'accepter et d'accomplir la pénitence sous peine de péché grave. Je trouve également juste ce que dit le même auteur que, si le pénitent n'a point encore fait une pénitence convenable pour ses péchés mortels confessés, et que s'il s'en confesse de nouveau, le confesseur peut lui imposer une pénitence grave, et que le pénitent, s'il l'accepte, est tenu sous obligation grave d'y satisfaire, pourvu qu'il l'accepte sous grave obligation[1] Quant aux circonstances de la pénitence, comme de la faire à genoux, à pieds nus, etc., et à la question de savoir si elles portent avec elles une obligation grave ou légère de les observer, cela dépend de ce que ces circonstances peuvent présenter de pénible pour la nature, comme le disent communément les docteurs[2]

LVII. Notez 2° que, bien qu'il n'y ait point d'obligation de remplir la pénitence avant la commnnion, comme le voulait la

1. Cf. lib. VI, n. 516 et 517. — 2. Ibid., n. 517, à ces mots : *An autem.*
a). L'édition italienne porte *una grave penitenza con obbligo.*
(*Note de l'éditeur.*)

proposition 22 condamnée par Alexandre VIII (*a*), on pécherait si on la différait longtemps, par exemple, pendant un an, ou même pendant six mois, comme le dit avec raison le P Mazzotta, mais non si on ne la différait que pendant un mois, à moins que la pénitence ne soit médicinale, comme l'observent le même Mazotta et Lacroix, et pourvu qu'après on puisse l'accomplir. Du reste, on ne pécherait point grièvement en renvoyant au samedi le jeûne prescrit pour le vendredi, ou en différant la communion du mois pendant six ou huit jours, comme le disent avec probabilité (contre Lugo et les docteurs de Salamanque) Suarez, Castropalao, Sporer, Holzmann, Mazzotta, avec Roncaglia (qui néanmoins en excepte le cas ou la pénitence serait médicinale). Et même Lacroix, avec Gobat, Etienne, etc., estime que ce ne serait point un péché mortel de laisser une communion sur dix [1]. Du reste, celui qui néglige de faire la pénitence au jour assigné est tenu de la faire après, puisque, lorsque le confesseur assigne un jour, on doit considérer cette prescription comme accessoire, c'est-à-dire comme moyen de hâter l'acquittement de l'obligation, et non comme une clause péremptoire [2] Néanmoins, Boncina, Coninck et Gobat, cités par Mazotta [3], disent que si le confesseur enjoint de communier à chaque fête de la bienheureuse Vierge, ou bien de jeûner tous les samedis en son honneur, le jour une fois passé, l'obligation cesse, parce qu'alors le confesseur veut attacher le jeûne (ou la communion, seulement à ce jour. On ne doute point ensuite que la pénitence ne puisse s'accomplir en même temps que l'on satisfait à un autre précepte, en récitant, par exemple, le rosaire prescrit, en même temps qu'on entend la messe un jour de fête, etc., comme nous l'avons dit au chapitre II, n° 30. Mais quand le confesseur enjoint d'entendre deux messes le même jour, cela s'entend successivement et non point dans le même

1 Cf. lib. VI, n. 521. — 2. 525. — 3. *De pœnit.*. q. v, c. II, v. dic. 4.

(*a*). Voici quelle était cette proposition : « Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam prætendunt antequam condignam de delictis suis pœnitentiam egerint. (*Note de l'éditeur.*)

temps, comme le dit avec raison Mazzotta avec Lacroix [1]

LVIII. On demande en premier lieu si, pour acquitter une pénitence, il est nécessaire d'en avoir l'intention. Les uns l'affirment, comme Vasquez, Dicastillo, etc., avec Mazotta [2], en donnant pour raison que, dans les autres préceptes, il suffit d'exécuter l'œuvre prescrite, mais que dans celui-ci il faut de plus l'intention de donner au sacrement son intégrité. Mais Sanchez et Lugo [3], avec Suarez, qui assure que c'est le sentiment commun, le nient avec probabilité. Lugo s'appuie d'une autre raison: mais celle qui me paraît plus forte à ce sujet, c'est que le pénitent, en acceptant la pénitence, a certainement l'intention de l'accomplir : du moment donc qu'il fait l'œuvre prescrite, il la fait avec l'intention au moins habituelle, qu'il a eue et qu'il n'a pas rétractée, d'acquitter sa pénitence ; et pourquoi, je le demande, l'intention habituelle ne suffirait-elle point en cela, puisqu'elle suffit à tous pour recevoir un sacrement quelconque? Outre que chacun, dans toute œuvre satisfactoire qu'il fait, a toujours la volonté générale de faire premièrement l'œuvre d'obligation, et puis celles qui peuvent être de surérogation.

LIX. On demande, en second lieu, à quoi est tenu le pénitent qui a oublié la pénitence. Les uns, comme Bonacina, saint Antonin, etc., veulent qu'il soit obligé de répéter sa confession pour rendre entier le sacrement. Mais le sentiment commun, et en même temps le plus probable, que soutiennent Suarez, Vasquez, Laymann, Castropalao, c'est que le pénitent n'y est point obligé, et cela quand même il l'aurait oubliée par sa faute, comme le disent Soto, Navarre, Lugo, les docteurs de Salamanque, Lacroix, Holzmann, etc. ; parce que, dans ce cas, d'une part la pénitence est devenue impossible, et que de l'autre il est très-douteux qu'il y ait une loi qui oblige de répéter les péchés déjà une fois directement absous, afin de donner au sacrement son intégrité. Si cependant le pénitent pensait que son confesseur pourrait se rappeler la pénitence qu'il lui a imposée, il serait

1. Loc. cit. — 2. Ibid. — 3. *De pœnit.*, d. 24, n. 13.

certainement obligé de retourner vers lui pour l'entendre la lui imposer de nouveau [1].

LX. On demande, en troisième lieu, si le pénitent, quand il est en état de péché mortel, peut satisfaire au devoir d'accomplir sa pénitence. Quelques-uns le nient; mais la plupart l'affirment, comme en particulier Suarez, Navarre, Lugo, Concina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., parce que, selon la règle de saint Thomas répétée bien des fois, la fin du précepte ne tombe pas sous le précepte. On nous oppose ici un passage du Docteur angélique; mais saint Thomas n'y dit autre chose, sinon que cette œuvre faite en état de péché est sans mérite, sans dire pour cela qu'elle ne satisfasse pas [2] C'est d'ailleurs un sentiment généralement admis de tous, que le pénitent qui fait sa pénitence en état de péché mortel, ne pèche point mortellement. Du reste, je regarde comme plus probable avec Suarez, Laymann, Bonacina, etc. (malgré l'opinion contraire de plusieurs autres), que celui qui fait sa pénitence en cet état pèche au moins véniellement, puisque, en satisfaisant en état de péché, il met empêchement à l'effet partiel du sacrement [3].

LXI. On demande, en quatrième lieu, quel est celui qui peut changer la pénitence, et de quelle manière il peut la changer. Il est certain, et c'est le sentiment commun des docteurs (quoi qu'en disent Diana et quelques autres), que le pénitent ne peut pas par lui-même commuer sa pénitence, quand même il voudrait le faire en une œuvre évidemment meilleure; puisque, de même que le confesseur seul peut imposer la pénitence, de même aussi ce dernier peut seul la commuer [4] Mais on met en doute si elle peut être commuée par un autre confesseur, sans qu'il soit besoin de lui répéter ses péchés. Castropalao, Lugo, Laymann, Concina, les docteurs de Salamanque, Holzmann, Sporer, etc., le nient avec probabilité, et disent que le pénitent doit alors répéter sa confession au nouveau confesseur, au

1. Cf. lib. VI, n. 520. — 2. Lib. VI, n. 522. — 3. Ibid., n. 523. — 4. Ibid., n. 529, à ces mots : *Resp.* 3.

moins sommairement, pour lui faire connaître l'état de sa conscience; mais plusieurs autres l'affirment également avec probabilité, tels que Tolet, Navarre, Bonacina, Sa; et plusieurs même du sentiment contraire que nous venons de nommer, savoir, Lugo, Laymann, les docteurs de Salamanque, Holzmann Sporer, etc., appellent probable cette autre opinion. La raison en est, qu'il ne s'agit point dans cette seconde confession, de porter un jugement sur les fautes avouées dans la première, puisque ce jugement a déjà été porté, mais seulement de le porter sur la négligence du pénitent à acquitter la pénitence. Mais, objecte-t-on, la pénitence doit être médicinale; et comment assigner le remède, quand on ne connaît point le mal du malade? On répond à cela que le confesseur peut inférer de la pénitence même déjà donnée, la matière des péchés pour lesquels elle a été imposée, et se régler ainsi dans le changement ou la diminution qu'il doit y apporter [1] Et il est probable, comme le disent Navarre, Sporer et Tamburrino, que le confesseur peut par lui-même, et sans que le pénitent le demande, lui changer sa pénitence, quand il prévoit que vraisemblablement il continuera de la laisser de côté, comme auparavant [2]. Quelques docteurs ensuite, comme Castropalao, Sanchez, Bonacina, etc., permettent encore au confesseur inférieur de pouvoir changer la pénitence imposée par le supérieur pour les cas réservés. Mais cela est rejeté avec raison par Gonet, Suarez, Lugo, Holzmann. Sporer, Concina, Coninck, Valentia, Renzi, etc., parce que l'inférieur n'a point le pouvoir de changer la sentence du supérieur, dans le jugement formé auparavant par celui-ci, le seul cas où l'on puisse admettre cela avec Suarez, Bonacina Renzi, etc., c'est celui où le pénitent ne pourrait que difficilement retourner au supérieur, et où il y aurait en même temps de graves motifs de changer la pénitence, parce qu'on présume alors avec raison la connivence du supérieur [3] On doute ensuite si la pénitence peut être commuée hors de la confession. Voici notre réponse : Si le confesseur n'est point le même, il est

1. Cf. lib. VI, n. 529, dub. 1. — 2. Ibid., in fin. — Ibid., dub. 2.

certain que cela ne peut se faire; si c'est, au contraire, le même confesseur, quelques docteurs admettent qu'il peut la commuer, même huit jours après; mais on nie plus communément et avec raison que cela puisse se faire, et Bonacina, Suarez, Navarre, les docteurs de Salamanque, etc., le permettent à peine au confesseur, immédiatement après l'absolution, avant que le pénitent sorte du confessionnal[1] Néanmoins, après que la commutation a été faite, le pénitent peut toujours choisir de faire la première pénitence, comme l'enseignent Suarez, Lessius. Bonacina, et les autres avec le père Mazzotta[2]

§ III. — De la satisfaction par le moyen des indulgences.

LXII. Des indulgences. — LXIII. Si l'indulgence plenière peut se gagner en partie. — LXIV Du jubilé et de plusieurs explications données là-dessus par Benoît XIV — LXV Si les œuvres doivent être accomplies toutes dans une semaine. A cette occasion, on dit quelques mots de la prière ou de l'aumône, et même de la commutation. — LXVI. Si toutes réserves et toutes censures sont levées au moyen d'un confession nulle. — LXVII. Si celui qui a été absous pèche en n'accomplissant point ensuite les œuvres. — LXVIII. De celui qui oublie un péché réservé. — LXIX. De celui qui pèche en s'en reposant sur le jubilé. — LXX. Si, avant de satisfaire pour un dommage, etc. — LXXI. De quels cas et de quelles censures on peut absoudre dans le jubilé. — LXII Diverses observations sur l'année sainte

LXII. Considérée d'une manière générale, l'indulgence se définit : « Une grâce en vertu de laquelle une peine temporelle est remise, pourvu qu on accomplisse une œuvre prescrite, et cela sous forme d'absolution à l'égard des vivants, et sous forme de suffrage à l'égard des morts[3]. » Le concile de Trente, session XXV, *Dec. de Indulg.*, a déclaré, sur ce sujet, que l'Eglise a reçu de Dieu la faculté d'accorder les indulgences, et qu'elle en a fait usage dès les temps anciens; et, en conséquence, le concile a frappé d'excommunication quiconque oserait dire que les

1. Cf. lib. VI, n. 529, dub. 3. — 2. Mazzotta, *de Pœnit.*, q. 5, c. II.
3. Gratia qua remittitur pœna temporalis, opera prescripto præstito, idque per absolutionem in subditos, per suffragium in defunctos.

indulgences sont inutiles, et contesterait ce pouvoir à l'Eglise. Or, pour gagner les indulgences, trois choses sont nécessaires: 1° il faut qu'il y en ait une cause raisonnable et proportionnée; 2° que la personne soit en état de grâce, au moins quand elle accomplit la dernière œuvre prescrite; autrement elle ne gagnerait point les indulgences, ni pour elle-même ni pour les défunts, quoi que d'autres en disent[1] Là-dessus nous avons à noter : 1° que l'indulgence n'expire point à la mort de celui qui l'accorde, à moins qu'il n'y ait cette clause : « A notre bon plaisir, » *ad beneplacitum nostrum;* 2° que les indulgences doivent être entendues dans le sens strict des expressions de l'indult; car l'erreur ne supplée en rien en cela, quand même elle serait commune; mais, en revanche, elle doivent s'interpréter largement, et de là vient que, si le temps n'est point limité, elles doivent être regardées comme perpétuelles. Notons 3°, qu'autre est l'indulgence *plénière* ou *totale*, qui affranchit de toutes peines; et autre l'indulgence *partielle*, comme sont les *neuvaines* et les *quarantaines*, par lesquelles est levée la peine, qui autrement ne serait levée que par un jeûne d'autant d'années ou de jours qu'il y en a d'exprimés dans l'indult[2]

LXIII. Busembaum dit ensuite que l'indulgence plénière ne se gagne point, si la personne n'est exempte de toute faute, même vénielle; mais beaucoup d'autres auteurs, comme Laymann, Wigandt, Sporer, Viva, Pellicia et Renzi soutiennent que, bien que le péché véniel, s'il n'est point remis quant à la faute, ne puisse être remis quant à la peine, comme cela est certain d'après saint Thomas[3], néanmoins le péché véniel non remis n'empêche pas que la peine due aux autres péchés déjà remis ne soit ôtée; parce que, de même qu'il n'y a aucune répugnance à ce que la coulpe des autres péchés remise, de même il ne doit y en avoir aucune à ce que la peine en soit aussi remise; et ce n'est point sans raison que l'on présume que telle est aussi l'intention du pape[4] Dans le numéro suivant, nous

1. Cf. lib. VI. n. 533. — 2. Ibid., n. 534 et 535. — 3. Suppl. q. 27. a. 1 — 4. Cf. lib. VI. n. 534, in fin., au mot *Certum*.

dirons, en parlant du jubilé, plusieurs autres choses qui se rattachent à cette matière des indulgences.

LXIV. Pour en venir donc à parler du jubilé, avant de passer aux doutes qui se présentent sur cette matière, il est besoin de noter ici plusieurs choses qu'a déclarées notre Saint-Père Benoît XIV dans sa constitution *Inter præteritos*, datée du 3 décembre 1749 [1], dans laquelle (comme il le dit lui-même dans un autre endroit) il a voulu résoudre plusieurs questions que l'on faisait sur cette matière. Voici ce qu'il a déclaré : 1° La clause *vere pœnitentibus et confessis*, « à ceux qui sont vraiment pénitents et confessés, » dans le jubilé, doit s'entendre de la véritable confession, contrairement à l'opinion de ceux qui disaient que l'on n'avait pas besoin de se confesser, si l'on était exempt de faute grave. Voilà pour le jubilé ; mais, pour les autres indulgences, le pape dit que la chose dépend des expressions de l'indult, si elles exigent la confession pour condition, ou bien pour disposition. 2° Toutes les visites prescrites des églises doivent s'accomplir dans un seul jour, à partir de minuit jusqu'au lendemain à la même heure, ou d'un soir à un autre. 3° Les indulgences accordées *ab beneplacitum, nostrum* « à notre bon plaisir, » expirent à la mort du pape. 4° Les indulgences pour les vivants ne peuvent s'appliquer aux morts. 5° Dans le jubilé, on ne peut absoudre de l'hérésie manifestée au dehors. 6° La clause, *commutatio votorum fiat dispensando*, suppose que la commutation ne doit pas être trop inférieure à l'œuvre promise. 7° La faculté accordée de commuer les œuvres pieuses ne comprend point la confession ni la communion (excepté pour les enfants), ni la prière nécessaire à faire dans chaque visite. Les autres œuvres prescrites ne peuvent pas non plus se commuer en celles qui sont déjà dues pour une autre cause. 8° Dans quelque jubilé que ce soit, il est défendu aux confesseurs d'absoudre leur propre complice dans le péché honteux. 9° On ne jouit pas de la faculté du jubilé, si l'on n'est point préparé à le gagner et à satisfaire aux œuvres prescrites.

1. In Bullario, tom. III, p. III.

10° Les vœux ne peuvent être commués que dans la confession. 11° Dans le jubilé, le confesseur doit toujours imposer quelque pénitence dans la confession. 12° On ne peut commuer les vœux au préjudice d'un tiers, et surtout le vœu de persévérance qui se fait dans quelques congrégations, puisque ce vœu revêt la nature d'un contrat. 13° Celui qui tombe dans le péché mortel après sa confession doit se confesser de nouveau, s'il veut gagner les indulgences du jubilé, pour qu'il puisse accomplir au moins la dernière œuvre en état de grâce ; mais il n'est point obligé de faire de nouveau les visites. 14° Pour gagner les indulgences, il suffit de la prière vocale ; et celui qui fait l'oraison mentale doit y ajouter quelque prière vocale. 15° On jouit une seule fois des facultés accordées dans le jubilé ; mais celui qui réitère les œuvres prescrites peut gagner plusieurs fois les indulgences. Toutefois cela ne s'entend point des indulgences accordées à ceux qui visitent certaines églises à certains jours. 16° Si, dans l'indult, on permet d'absoudre des cas de la bulle *Cœnæ*, on n'entend point accorder par là la faculté d'absoudre de l'hérésie manifestée au dehors. 17° Celui qui est une fois absous d'un vœu ou d'une censure encourue en demeure quitte, quand même après cela il ne gagnerait pas le jubilé. 18° La faculté accordée aux religieuses de se choisir un confesseur s'entend des confesseurs approuvés [1] Observez enfin que les réguliers, en temps de jubilé, peuvent se confesser à tout prêtre approuvé par l'ordinaire, quand même il serait séculier, comme l'a déclaré Grégoire XIII, cité dans Peyrin [2], et même Alexandre VII, dans sa constitution *Unigenitus*.

LXV. On demande 1° si, pour gagner le jubilé, on doit accomplir nécessairement dans une des deux semaines toutes les œuvres prescrites. Castropalao, Bonacina, etc., le nient, s'il y a quelque cause, et Laymann partage leur sentiment. Mais Sanchez, Lugo, Sporer, Renzi, Viva, Holzmann, etc. l'affirment, et moi aussi je me joins à eux, tant parce que telle est la pratique des fidèles, que parce que tel paraît encore être le sens de

1. Cf. lib. VI, n. 536. — 2. Peyrin., *de Privil. reg.* 4, t. III, c. IV, n. 8.

l'indult, où l'on accorde le jubilé à celui qui fait les œuvres dans les jours, non point « de l'une et de l'autre, » *utriusque*, mais bien « de l'une des semaines » *alterius ex hebdomadis*, comme il y est dit. Il est néanmoins très-probable que la confession et la communion peuvent se faire indifféremment le premier dimanche, comme dans celui qui le suit immédiatement[1] Sanchez, Hugolin, Busembaum, etc., disent que celui qui aurait négligé de gagner le jubilé dans son pays, peut très-bien le gagner dans un autre endroit où le jubilé dure encore. En outre, Bonacina et Diana prétendent qu'il pourrait même le gagner encore dans son pays, s'il n'avait eu aucune connaissance du jubilé par l'effet d'une ignorance invincible[2] Parlant ensuite des œuvres prescrites pour gagner le jubilé et en particulier de la prière vocale, les uns exigent sept *Pater* et sept *Ave*, les autres disent que cinq suffisent. Puis, pour ce qui est de l'aumône et de la quantité qu'on doit y mettre, il faut faire attention à deux choses : la première, en quels termes s'exprime l'indult, s'il y est dit : « Suivant les facultés de chacun. » *pro uniuscujusque facultate*, ou bien « selon que la dévotion le suggérera, » *prout devotio suggeret;* la seconde, pour quelle cause en est faite la demande ; parce que, si l'aumône est imposée pour venir en aide à quelque œuvre pieuse, elle doit alors être proportionnée aux facultés de chacun, au lieu que si elle n est demandée que pour faire acte de miséricorde, il suffit, en ce cas, de faire quelque petite offrande. Les pauvres mêmes doivent faire l'aumône ; mais pour les religieux, les fils de famille, les épouses, il suffit que leurs supérieurs la donnent pour eux et qu'ils en aient connaissance. Enfin, quant aux jeûnes à observer, si quelqu'un voulait les appliquer à un vœu qu'il aurait fait ou à toute autre obligation, il est certain qu'ils ne seraient point suffisants[3]. Notez ici que, lorsque l'indult accorde le pouvoir de commuer les œuvres prescrites, tout confesseur peut le faire (même hors de la confession), comme

1. Cf. lib. VI, n. 537. — 2. Ibid., n. 535, à cet endroit : *Qui*, etc. — 3. Cf. lib. VI, n. 538, q. 11 et 12.

l'a déclaré dans sa bulle d'indulgences la pape Grégoire XIII, puisqu'il y est dit que, sous le nom de confesseur, sont compris tous les confeseurs approuvés. C'est ce que disent Busembaum, Henriquez et Præpositus.

LXVI. On demande, en second lieu, si une confession même invalide, faite en temps de jubilé, peut avoir pour effet de lever la réserve des péchés et d'absoudre des censures. Quand la confession est nulle par la faute du pénitent, c'est-à-dire, quand la confession est nulle par la faute du pénitent, c'est-à-dire qu'elle est sacrilége, nous devons répondre absolument que non, avec Lugo, Viva, etc., quoi qu'en disent quelques autres, tant à cause de la règle que la fraude ne doit pas profiter à celui qui la commet [1], que parce que le pontife *régnant* a déclaré, dans la bulle citée, èt c'est ici la raison la plus forte, qu'il n'y aurait à pouvoir jouir des facultés qu'il y accorde que ceux qui se seraient mis en état de gagner le jubilé [2] Si ensuite la confession est nulle par défaut de douleur, mais sans que le pénitent en ait la conscience, Lugo, Coninck, Viva veulent que la réserve soit levée, parce que, dans ce cas, le pénitent a vraiment l'intention de gagner le jubilé. Mais malgré tout cela, Bonacina, Rodriguez, Lacroix, Reginald, etc., le nient, et moi-même je partage leur sentiment, parce que Benoît XIV a déclaré qu'il accordait ces facultés comme une préparation à gagner le jubilé [4]; il n'est donc point présumable que ce soit la volonté du pape de les accorder à ceux qui n'emploient pas ce moyen pour gagner le jubilé [5].

LXVII. On demande, en troisième lieu, si l'on pécherait grièvement en n'accomplissant pas les œuvres après s'être fait absoudre des péchés réservés. Suarez, Vasquez, Filliucius, etc., l'affirment; mais d'autres plus communément le nient, tels que Sanchez, Lugo, Bonacina, Castropalao, Sporer, les docteurs

1. Cf. lib. VI, n. 534, à cet endroit : 15 *Quando*.
2. Fraus nulli patrocinari debet.
3. Qui ad consequendum jubilæum præparatus sit.
4. Veluti præparatio ad consecutionem jubilæi.
5. Cf. lib. VI, n. 537 q. 2.

de Salamanque, etc., parce qu'on ne voit pas qu'il y ait en ce cas aucune obligation qui puisse résulter soit de la nature du jubilé, soit de quelques prescriptions du pape ou du confesseur. Du reste, comme l'a déclaré le même pontife, on ne retomberait point pour cela dans la réserve ou la censure dont en aurait été absous[1]

LXVIII. On demande, en quatrième lieu, si celui qui se confesse dans le jubilé, et qui oublie dans sa confession un péché réservé, peut en être absous plus tard par tout autre confesseur. Il est certain qu'il le peut, si le confesseur du jubilé a exprimé l'intention de l'absoudre des péchés réservés qu'il pouvait avoir oubliés. Mais il doit en être autrement, si ce confesseur n'a pas eu cette intention : c'est ainsi que pensent Bonacina, Vasquez, Suarez, etc. Mais Navarre, Sanchez, Suarez, Viva, Lacroix, etc., affirment avec plus de probabilité que tout autre confesseur peut l'absoudre, parce qu'on doit présumer que le confesseur du jubilé a voulu conférer à son pénitent toutes les grâces qui dépendaient de lui. Lessius, Castropalao, Sanchez, Sporer, Viva, etc., contredits par d'autres en ce point, disent la même chose, avec la même probabilité, de la commutation des vœux, parce qu'en vertu du jubilé, le pénitent a acquis un droit certain à cette commutation. Tous, du reste, conviennent que celui qui a commencé sa confession durant le jubilé peut toujours être absous, après qu'il est fini, par le même confesseur, et même des péchés réservés qu'il aurait commis depuis le jubilé, comme le disent avec probabilité Sanchez, Viva, Bossius et d'autres[2] Suarez, Sanchez et Manuel (contrairement à Concina) disent qu'il en est probablement de même de celui qui se confesse avec l'intention de gagner le jubilé, et qui ensuite ne le gagne point, puisque l'absolution qu'il a reçue a levé la réserve sans condition et indépendamment de ce qui pouvait arriver dans la suite[3] Si un pénitent se confesse à son supérieur, et qu'il oublie un péché réservé, voyez, pour la solution de cette autre difficulté, le n° 140.

1. Cf. lib. VI, n. 537, q. 3. — 2. Ibid., q. 4, in fin. — 3. Ibid., q. 5.

LXIX. On demande, en cinquième lieu, si celui qui commet un péché réservé en comptant sur la grâce d'un jubilé prochain peut en être absous. Les uns le nient, et avec probabilité, parce qu'il n'est point présumable que le pape veuille fomenter l'iniquité. Mais les autres, plus communément et avec plus de probabilité, l'affirment, parce qu'on ne doit point limiter une faculté qui a été accordée sans limites. On ne doit pas dire non plus que ce soit fomenter l'iniquité, que d'offrir aux délinquants, comme le font les supérieurs, les remèdes propres à les guérir [1].

LXX. On demande, en sixième lieu, si, en vertu du jubilé, on peut absoudre celui qui a causé quelque dommage, avant qu'il ait donné satisfaction, s'il y a dans l'indult la clause « qu'on ne doit absoudre le pénitent qu'après qu'il a satisfait à sa partie, » *Non absolvatur nisi satisfacta parte.* Quelques docteurs l'affirment, disant que ladite clause exprime plutôt un avertissement qu'une condition; mais Suarez, Vasquez, Sporer, Viva, etc., le nient, et aujourd'hui ce sentiment doit être suivi sans restriction, comme l'a déclaré Benoît XIV dans la bulle citée. Cependant, si le débiteur ne pouvait nullement satisfaire pour le moment, il pourrait néanmoins être absous, pourvu qu'il promette par serment de satisfaire quand il le pourra, comme cela est exprimé dans la même bulle. Si ensuite, le pouvant, il ne satisfaisait point, quelques-uns veulent qu'il encoure de nouveau la censure; mais le contraire est plus probable, dirons-nous avec Sa, Bossius, Sporer, Viva, etc., parce que, d'après le canon *Ad reprimendam, de offic. ordin.*, la réincidence ne s'encourt point, si elle ne se trouve exprimée dans la loi. Du reste, le débiteur sera entièrement dégagé de toute obligation de satisfaire, si sa partie lui fait remise du tort qu'il lui a causé. Mais ici Lacroix avec Filliucius et Bonacina (malgré l'avis contraire de Viva et de Diana) observent avec raison : 1° qu'il ne suffit point du pardon du moine offensé, si l'injure qui lui a été faite a rejailli sur tout le monastère; 2° que le débiteur reste libre, si

1. Cf. lib. VI, n. 537, q. 6.

la partie offensée refuse d'accepter de sa part la juste satisfaction qu'il lui offre; 3° que le débiteur serait également excusé, s'il ne pouvait satisfaire pour le moment, qu'en subissant une perte très-grave[1] Mais cela doit s'entendre de la manière que nous avons dite, chapître x, n°s 65 et 117.

LXXI. On demande, en septième lieu, de quels cas et de quelles censures les confesseurs peuvent absoudre en temps de jubilé. Le sentiment commun que soutiennent Suarez, Vasquez, Laymann, Sporer, Viva, etc., c'est que la faculté accordée dans le jubilé d'absoudre des cas réservés au pape, doit s'entendre également de celle d'absoudre des cas réservés aux évêques; et que, quoique les hérétiques ne puissent y être absous, on peut néanmoins absoudre leurs partisans et ceux qui lisent des livres qui contiennent leurs hérésies, et même ceux qui profèrent des blasphèmes voisins de l'hérésie; c'est ainsi que pensent Lugo, Sanchez, Bossius, Suarez, Viva, Lacroix, etc., parce que ces péchés ne sont point proprement des hérésies formelles[2] On peut encore absoudre ceux qui sont notoirement connus pour avoir frappé des clercs, et d'autres encore quoique nominativement excommuniés ou suspens. Mais pour ce qui est des censures fulminées nominativement *ab homine*, le pape a déclaré qu'ils ne peuvent être absous que pour être mis en état de gagner le jubilé[3]; et il a dit, au sujet des irrégularités, que, sans s'arrêter à la question de savoir si les irrégularités pour délit entrent dans la catégorie des censures, ou si elles doivent être classées parmi les peines, on ne pourra donner la dispense que de celles qu'on aurait encourues pour violation de censures[4]

LXXII. Enfin, pour ce qui concerne en particulier le jubilé de l'année sainte, nous ferons les remarques suivantes : 1° pendant ce temps, sont suspendues toutes les indulgences plénières pour les vivants, mais non celles pour les morts, ou pour ceux qui sont à l'article de la mort, comme on le voit par le décret

1. Cf. lib. VI, n. 537, q. 7. — 2. Ibid., q. 8. — 3. Ibid., dub. 1. — 4. Ibid., dub. 1. — Ibid., dub. 2.

d'Urbain VIII, cité dans Busembaum; ni les indulgences accordées à des particuliers par d'autres que par le pape. 2° Dans l'année sainte, sont suspendues toutes les facultés d'absoudre des cas réservés au pape, de dispenser des vœux, etc., accordées en vue de faire gagner l'indulgence plénière. Mais la circonstance du jubilé ne suspend pas pour cela la faculté accordée aux évêques par le concile de Trente, dans le chapitre *Liceat*, VI, de la session XXIV, ni la faculté de dispenser dans les empêchements de mariage, ou dans l'interdiction de demander le devoir, etc., facultés qui appartiennent aux évêques « de droit commun, » *de jure communi*. Tel est le sentiment de Busembaum, appuyé de Zerola et de Quintanada [1] Busembaum ajoute, avec Sanchez et d'autres, que pas même les facultés accordées aux réguliers, en vertu de leurs priviléges d'absoudre des cas réservés, ne sont suspendues alors, etc. Mais le pontife régnant a déclaré expressément le contraire, dans sa bulle déjà citée, en disant que toutes les facultés, tant à l'égard des indulgences que d'autres choses, restent suspendues [2] De plus, le souverain-pontife y a déclaré que, par le mot *incolæ*, on entend ceux qui habitent dans Rome, avec l'intention d'y rester la plus grande partie de l'année.

CINQUIÈME POINT

Du ministre du sacrement de pénitence.

LXXIII. Le ministre de la pénitence ne peut être autre que le prêtre, puisque c'est aux seuls prêtres qu'a été accordé le pouvoir de remettre les péchés par ces paroles : « Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis, [3] » etc. Et ce qu'a dit saint Thomas [4], après le Maître des sentences, que, dans le cas de nécessité, le pénitent doit se confesser à qui il le peut, même à d'autres qu'à un prêtre, parce qu'alors le Seigneur supplée ce

1. Cf. Lib. VI, n. 535, *Resp.* 3. — 2. Ibid., num. 539, ad 6.
3. Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis, etc. (*Joan.*, 20, 23).
4. Suppl., q. 8, a. 2, ad 1.

qui manque, cela, dis-je, doit s'entendre (comme l'expliquent les autres docteurs) non d'un précepte, mais d'un moyen d'exciter la contrition par cet acte d'humilité, ou bien de recevoir des consolations ou des conseils. Seulement, plusieurs docteurs, comme saint Antonin, le Panormitain, Ledesma, Sanchez, disent qu'à l'article de la mort, faute de prêtre, les clercs peuvent absoudre des censures, afin que le mourant ne soit point privé de sépulture et de suffrages. Mais c'est ce que nient avec plus de probabilité Lugo, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., parce que cela n'a jamais été d'usage dans l'Eglise; d'autant plus que, d'après le rituel, le cadavre de l'excommunié, qui meurt en donnant des signes de pénitence, peut être absous par quiconque en a la faculté. Ensuite, pour que le prêtre puisse administrer validement ce sacrement, outre le pouvoir d'ordre, il faut qu'il ait encore de l'Eglise le pouvoir de juridiction, et, d'après le concile de Trente, l'approbation aussi de l'évêque. Cela n'a point lieu pour les réguliers, car ils peuvent se confesser à quelque prêtre que ce soit, même non approuvé, pourvu qu'ils aient à ce sujet le consentement de leurs prélats; à l'exception toutefois des religieuses, même exemptes, qui, comme l'a établi Grégoire XV, ne peuvent se confesser qu'aux prêtres approuvés pour elles-mêmes par l'ordinaire du lieu [1]

§ I. — De l'approbation du confesseur.

LXXIV Nécessité de l'approbation. L'examen n'est point nécessaire. — LXXV. Si l'approbation est injustement révoquée. Si le successeur peut rappeler à l'examen, etc. — LXXVI. Si le simple prêtre peut absoudre des péchés véniels. — LXXVII. Si le curé peut appeler à son aide les curés d'un autre diocèse. — LXXVIII. S'il peut appeler ceux du même diocèse. — LXXIX. Quel est l'évêque qui a le droit d'approuver. — LXXX. Si les réguliers approuvés dans un diocèse peuvent confesser dans un autre.

LXXIV. L'approbation n'est point la collation de la juridiction, mais elle est le jugement exigé par le concile sur l'apti-

1. Cf. lib. VI, n. 539 et seq.

tude du prêtre à recevoir la juridiction. Sur cet article, observez 1°, que, bien qu'un évêque ne puisse sans péché refuser injustement à quelqu'un son approbation, il n'en est pas moins vrai que, sans cette approbation, personne ne peut validement entendre les confessions, comme le prouve la condamnation de la proposition suivante par Alexandre VII, la 13e de son décret, et qui était ainsi conçue : « On satisfait au précepte de la confession annuelle, en se confessant à un régulier présenté à l'évêque, mais que celui-ci a réprouvé injustement [1] Et, quant aux privilèges des réguliers qu'on objecte, les docteurs de Salamanque répondent que ces privilèges ne parlent que des cas où la juridiction leur est injustement retirée, mais non de ceux où il n'est question que de l'approbation de l'évêque [2] Observez, en second lieu, que l'examen n'est point nécessaire pour l'approbation, mais qu'il suffit du jugement sage de l'évêque sur la capacité du prêtre. Ainsi pensent Laymann, Coninck et Busembaum. Les docteurs de Salamanque disent, en outre, que, lorsque le prélat réprouverait intérieurement quelqu'un, si néanmoins il l'approuvait extérieurement, cela suffirait pour la validité de sa juridiction [3] Observez, en troisième lieu, que l'évêque peut donner cette approbation même par intermédiaire, puisque cet acte n'appartient point au pouvoir d'ordre, mais au pouvoir de juridiction[4].

LXXV. Observez, en quatrième lieu, que l'approbation peut fort bien se donner avec limitation par rapport aux personnes, au temps et au lieu. Or, quand elle est limitée par l'évêque, le confesseur (soit séculier, soit régulier) ne peut en faire un autre usage, quelque privilége qu'il puisse alléguer, fût-il celui de la bulle, dite de la Cruciade, comme il est dit dans la bulle *Apostolici ministerii* faite pour l'Espagne, et que Benoît XIII a ensuite confirmée et étendue à toute l'Eglise, dans sa bulle *In Supremo*, ainsi que l'a attesté Benoît XIV dans sa bulle

1. Satisfacit præcepto annuæ confessionis, qui confitetur regulari, episcopo præsentato, sed ab eo injuste reprobato.
2. Cf. lib. VI, n. 546.
3. Cf. lib. VI, n. 545 — 4. Ibid., n. 550. v. 3.

Apostolica indulta, § 3, tome I de son Bullaire, n. 100. Si, au contraire, l'approbation est donnée sans restriction, il est hors de doute que l'évêque pécherait s'il la retirait sans de justes causes. On doute seulement si cette révocation injuste ne serait pas, non-seulement illicite, mais encore invalide. Les uns le nient ; mais Suarez, Lugo, Castropalao, Concina, les docteurs de Salamanque, etc., l'affirment, disant que le confesseur ne peut être privé sans une juste cause de son droit déjà acquis. Du reste, Lugo observe avec raison que dans le doute la révocation doit être présumée avoir été faite justement : or, cela posé, la susdite opinion peut difficilement être mise en pratique, car l'évêque, pour révoquer l'approbation, peut avoir plus d'une juste cause qui soit ignorée du confesseur [1].

Observez, en cinquième lieu, que l'évêque peut, lorsqu'il a pour le faire une juste cause, rappeler à l'examen les confesseurs approuvés par son prédécesseur, et les curés eux-mêmes, pourvu qu'il ait un violent soupçon sur leur incapacité, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation, le 17 juin 1697 [2], et même encore les religieux mendiants, ainsi que le disent avec raison, contre quelque-uns, Suarez et Lugo. Et Cabassut rapporte à ce sujet que, le 30 juin 1659, dans la cause de l'évêque d'Angers contre divers ordres réguliers, Alexandre VII condamna comme téméraire et erronée la proposition suivante : « Les évêques ne peuvent limiter ou restreindre les approbations qu'ils accordent aux réguliers pour entendre les confessions, ni les révoquer en quelque partie que ce soit [3] » Il rapporte, en outre, qu'il fut décidé, dans le conseil d'Etat de France, que l'évêque n'est point obligé de rendre compte des approbations qu'il révoque [4]. Observez encore que saint Pie V, dans la constitution *Romani pontificis*, a dit que les réguliers approuvés par l'évêque prédécesseur pouvaient être soumis « à un nouvel examen par l'évêque successeur, et puis être révoqués,

1. Cf. lib. VI, n. 551. — 2. Apud. card. Lambert., not. 9, n. 16.
3. Non possunt episcopi limitare seu restringere approbationes quas regularibus concedunt ad confessiones audiendas, neque ulla in parte revocare.
4. Cf. lib. VI. n. 552.

s'ils n'étaient pas trouvés suffisamment capables [1] » De là, plusieurs auteurs, comme Silvius, Miranda, Fagundez, Cespede, Nicole, et autres cités dans Ferrari [2], concluent que le vicaire capitulaire ne peut retirer les pouvoirs aux réguliers approuvés par l'évêque, ni les soumettre à un nouvel examen, pourvu que l'évêque ne leur ait point donné son approbation dans la forme *ad nostrum beneplacitum*, parce qu'alors l'approbation expire à la mort de l'évêque. Il reste maintenant trois doutes à lever.

LXXVI. On demande, en premier lieu, si les confessions des péchés véniels faites à de simples prêtres sont illicites, et de plus si elles sont invalides. Qu'elles soient illicites, on ne doit plus aujourd'hui le révoquer en doute, depuis le décret d'Innocent XI, cité dans Bonacina [3], sous la date du 12 février 1679, et dans lequel ce pape non-seulement a prescrit aux évêques de ne pas permettre que la confession des péchés véniels se fasse à un prêtre non approuvé de l'évêque [4], mais a intimé en outre la même défense aux prêtres eux-mêmes en ces termes : « S'il se trouve des prêtres, quels qu'ils soient, qui agissent autrement, qu'ils sachent qu'ils auront à en rendre compte à Dieu [5]. » Le doute ne peut donc plus avoir lieu que sur la nullité de ces confessions. Beaucoup prétendent qu'elles sont valides; mais comme il est bien probable que les simples prêtres ne tiennent point directement, comme d'autres le prétendent, un tel pouvoir de Jésus-Christ, mais plutôt de l'Eglise, comme le soutiennent Suarez, Lugo, Bonacina, Coninck, Roncaglia, etc., je pense, avec Concina, Platel, etc., qu'il est bien probable aussi que de telles confessions, depuis le décret d'Innocent, sont aujourd'hui également nulles, puisqu'il n'est point présumable

1. Ab episcopo successores examinari de novo poterunt, et si minus idonei reperti fuerint, reprobari.

2. Ferrar., *Biblioth.*, t. I. v. *Approbatio*, n. 53.

3. Bonaci., t. I, vide d. 5, q. 2, p. 2.

4. Ne permittant et venialium confessio fiat sacerdoti non approboto ab episcopo.

5. Si quicumque sacerdotes secus egerint, sciant Deo rationem esse reddituros.

que l'Eglise veuille conférer une juridiction à ceux à qui elle défend expressément d'en exercer une semblable [1].

LXXVII. On demande, en second lieu, si un curé peut faire venir les curés d'un autre diocèse pour entendre les confessions dans son église. Castropalao, Suarez, Vasquez, Lugo, Wigandt, Concina, etc., l'affirment, disant que le curé auquel une paroisse est confiée, est dès lors approuvé pour toute l'Eglise, d'après ce qui se lit dans le concile de Trente, que : « Personne ne peut entendre les confessions, ni être censé apte à le faire, à moins d'obtenir un bénéfice paroissial, ou l'approbation des évêques [2]. » Ils infèrent de là que tout curé reçoit une approbation qui s'étend généralement à toute l'Eglise. Mais c'est là ce que nient avec plus de probabilité Laymann, Barbosa, Dicastillo, Garzia, Lacroix, etc., et le cardinal Lambertini [3], par la raison qu'en s'exprimant ainsi, le concile n'a point entendu donner aux curés une approbation universelle ; mais il a déclaré seulement que tout curé une fois chargé d'une cure est par là même censé approuvé selon la disposition du concile et sans autre approbation, non pas cependant par l'Eglise ni pour toute l'Eglise, mais bien par son propre évêque, et selon sa volonté, pour entendre les confessions du troupeau qu'il lui confie. C'est ce qu'attestent plusieurs déclarations de la sacrée Congrégation [4]. Notons ici en passant qu'un curé qui a quitté sa cure ne peut plus y entendre les confessions sans l'approbation spéciale de son évêque [5].

LXXVIII. On demande, en troisième lieu, si un curé peut appeler à son aide celui d'une autre paroisse, mais du même diocèse. Outre les docteurs cités, Castropalao, Lacroix et Mazzotta l'admettent ainsi avec le plus grand nombre ; mais Barbosa, avec Piasec. et Homob, soutenus d'une autre déclaration

1. Cf. lib. IV, n. 543, au mot *Quær.*

2. Nullum posse confessiones audire nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab episcopis approbationem obtineat (Sess. XIII, c. XX).

3. Not. 86, n. 7. — 4. Cf. lib. VI, n 544, dub. 1. — 5. Ibid., n. 545, à cet endroit : 2. *Etiam.*

de la sacrée Congrégation, le nient avec une égale probabilité. Et la raison en est que, comme il est plus probable (ainsi que nous l'avons dit) que le curé n'est point approuvé par l'Eglise universelle, mais (comme nous l'avons dit encore) par son évêque et selon sa volonté, tant qu'il ignore que son évêque ait voulu l'approuver pour tout le diocèse, il ne peut entendre les confessions que dans sa propre paroisse; car il peut facilement arriver que l'évêque l'ait jugé propre pour un lieu et non pour un autre, pour la campagne, par exemple, et non point pour la ville. Toutefois, c'est avec raison que Bonacina, Clericato et le cardinal Lambertini [1] ajoutent que le sentiment contraire peut bien être mis en pratique là où existe cet usage. Et même Wigandt l'admet sans restriction, parce qu'il dit que tel est l'usage de divers diocèses [2]

LXXIX. On demande, en quatrième lieu, de quel évêque on doit obtenir l'approbation. Sous le nom d'*évêque* est compris ici tout prélat qui a la juridiction épiscopale, comme l'ont quelques abbés et les chapitres des siéges vacants. Sous ce même nom. est compris encore tout évêque confirmé, quand même il ne serait point encore sacré, mais non l'évêque simplement élu, ni celui qui a renoncé à son évêché; c'est la distinction qu'établissent Lugo, les docteurs de Salamanque, Lacroix [3]. Mais ce qui importe le plus, c'est de savoir quel est celui que l'on entend par le propre évêque qui doit donner l'approbation. Les uns entendent l'ordinaire du pénitent; les autres, l'ordinaire du prêtre; mais aujourd'hui (quoi qu'en dise le P Mazzotta), on doit entendre sans aucun doute l'ordinaire du lieu, d'après la bulle *Cum sicut* d'Innocent XII, datée du 19 avril 1770, rapportée *in extenso* par les docteurs de Salamanque [4], et confirmée par Benoît XIV dans sa bulle *Apostolica* où il est déclaré que : « Les confesseurs quels qu'ils soient, ne peuvent entendre les confessions des sénateurs en vertu de la bulle *Cruciatæ* sans l'approbation de l'ordinaire du lieu [5] » Autrement, y est-il dit

1. Cit. not. 86, n. 13. — 2. Cf. lib. VI, n. 544, dub. 2. — 3. Ibid., n. 547.
4. Tract. 18, *de Privil.*, c. IV, n. 80.
5. Quosvis confessarios non posse audire confessiones sæcularium in vim bullæ *Cruciatæ* sine approbatione ordinarii loci.

les confessions seraient invalides ; et le pape termine ainsi : « Réprouvant comme fausse et téméraire toute opinion contraire [1]. » Malgré cela, le prère Mariata veut comme soutenir que le premier sentiment, savoir que par l'évêque propre on entend l'ordinaire du pénitent, n'est point improbable, ajoutant que la bulle d'Innocent ne regarde probablement que les confesseurs qui absolvent contre la volonté de leur ordinaire. Mais je ne sais comment cette interprétation peut être admise, tandis que la bulle porte expressément que les confessions qui se font « sans l'approbation de l'évêque du lieu où se trouvent les pénitents sont nulles [2]. » Or, si cela a lieu pour ceux qui ont le privilége de la *Cruciade*, à plus forte raison encore cela doit-il être pour celui qui n'a point ce privilége. En outre, Roncaglia et les docteurs de Salamanque qui ont écrit depuis la bulle d'Innocent XII l'entendent de même avec moi, révoquant ainsi ce qu'ils avaient écrit auparavant dans le *Traité de la Pénitence* [3] Toutefois les docteurs de Salamanque disent que ce qui a lieu ici pour ceux qui ont le privilége de la *Cruciade* ne s'entend point pour d'autres qui auraient le privilége du jubilé, ou quelque autre semblable ; mais Benoît XIV, dans son autre bulle *Benedictus Deus*, a déclaré que, même dans le jubilé, les séculiers ne pouvaient se choisir d'autre confesseur que celui qui était approuvé par l'ordinaire du lieu, et que les religieuses ne pouvaient en choisir d'autres que le confesseur approuvé pour elles-mêmes [4] Observons d'un autre côté qu'il est très-probable, dirons-nous avec Lacroix et les docteurs de Salamanque (qui tiennent ce sentiment pour commun), que le curé peut entendre les confessions de ses paroissiens dans quelque diocèse que ce soit ; il y a même sur cela une déclaration de la sacrée Congrégation [5]

LXXX. Pour ce qui est ensuite des réguliers, dès avant Innocent XII, Innocent X avait déclaré dans son bref [6] que les reli-

1. Reprobata tanquam falsa et temeraria quacumque contraria opinione.
2. Sine approbatione episcopi loci, in quo pœnitentes, ipsi degunt,
3. Cf. lib. VI, n. 514, dub. 2. — 4. Cf. lib. VI, n. 538, à ce mots : *Tertia sententia*. — 5. Ibid. — 6. Vide ap. Salm., *de Pœnit.*, c. II, n. 93.

gieux, même exempts, qui voulaient administrer les sacrements, devaient être approuvés par l'ordinaire du lieu ; voici les termes de son bref : « Les réguliers approuvés dans un diocèse ne peuvent entendre les confessions dans un autre sans l'approbation de l'évêque de cet autre diocèse [1]. » Ce bref a été depuis confirmé par Innocent XIII dans sa bulle *Apostolici ministerii*, et dans une autre bulle *In supremo*, par Benoît XIII [2].

§ II. — De la juridiction du confesseur.

LXXXI. A qui appartient la juridiction ordinaire, et à qui la juridiction déléguée. — LXXXII. Si la juridiction déléguée expire à la mort, etc. Si on la tient du prélat en chef, ou si en l'a reçue *ad universitatem causarum*. — LXXXIII. Du consentement présumé de l'évêque — LXXXIV. De celui qui absout avec une juridiction douteuse. — LXXXV. Qui est-ce qui a le droit de se choisir un confesseur ? — LXXXVI. Chacun peut se confesser à tout prêtre approuvé. — LXXXVII. A qui peuvent se confesser les voyageurs ? — LXXXVIII. A qui peuvent se confesser les religieux ? — LXXXIX. A qui peuvent se confesser les religieuses ? — XC. Du titre coloré, et de l'erreur commune. — XCI. De la juridiction probable. — XCII. Si les excommuniés, etc., peuvent absoudre les moribonds. — XCIII. Si les simples prêtres peuvent absoudre les moribonds en présence des confesseurs approuvés. — XCIV. Cas exceptionnels. — XCV. Du confesseur complice dans le péché honteux. — XCVI. Si les simples confesseurs peuvent absoudre en présence de leurs supérieurs. — XCVII. S'ils peuvent absoudre des cas réservés au pape. — XCVIII. Si le moribond est obligé de demander par lettre au supérieur la faculté dont il a besoin.

LXXXI. Nous avons déjà dit qu'autre était le pouvoir d'ordre, que tout prêtre reçoit de Jésus-Christ pour absoudre des péchés en recevant la prêtrise, et autre le pouvoir de juridiction, qui est conféré par l'Eglise pour exercer la juridiction, sur les sujets qu'elle soumet à son autorité. Ce pouvoir de juridiction se divise ensuite en pouvoir ordinaire et en pouvoir délégué. Le pouvoir ordinaire est celui qu'ont tous les pasteurs, comme le pape, les évêques, les archevêques (lorsqu'ils visitent les sujets de leurs suffragants), les curés et les prélats des religieux. Pour ce qui est ensuite des vicaires généraux des évêques,

1. Regulares in una diœcesi approbatos non posse in alia confessiones audire sine approbatione episcopi illius. — 2. Lib. VI, n. 549.

quelques auteurs ont mis en doute s'ils avaient la juridiction ordinaire dans le for sacramentel, en sorte qu'ils puissent entendre les confessions, et en donner le pouvoir aux autres, en alléguant que leur juridiction n'a pour objet que les causes du for extérieur. Mais le sentiment commun, qui est en même temps le vrai, est pour l'affirmative, et c'est celui qu'ont embrassé Fagnan, Henri de Suse [1], Navarre, Azor, Silvius, Sanchez, Bossius, les docteurs de Salamanque, et autres, parce que les vicaires tiennent cette juridiction non de l'évêque, mais du droit canonique, ou de la loi, attendu qu'ils forment un même tribunal avec les évêques, comme on le voit par le chapitre II, *de Consuet.*, in 6, et par le chapitre *Romana, de Appel.*, in 6[2] Le pouvoir délégué est celui qui est concédé par ceux qui ont le pouvoir ordinaire, comme par le pape, qui peut l'accorder pour toute l'Eglise, par les évêques pour leur diocèse, par les prélats pour leurs religieux, et enfin par les curés pour leurs paroisses. Le pape peut déléguer le pouvoir malgré tous les évêques et les autres prélats ensemble, et les évêques et les prélats malgré tous les curés et les prélats inférieurs réunis, sans que la réciproque soit admissible [3].

LXXXII. Notez, en premier lieu, que la juridiction extérieure expire à la mort de celui qui l'a concédée, mais non la juridiction intérieure, comme le dit Busembaum avec d'autres. Mais Lugo, Sanchez et les docteurs de Salamanque distinguent mieux en disant que cela a lieu quand la délégation est générale (soit qu'elle vienne du pape ou de l'évêque), mais non lorsqu'elle est particulière pour quelques cas en particulier ou quelques personnes [4] Notez, en second lieu, que le délégué ne peut subdéléguer, à moins que le droit de le faire ne lui soit expressément accordé. On en excepte : 1° le cas où quelqu'un aurait été délégué par le principal supérieur ; mais cela s'entend, comme l'expliquent Laymann et Castropalao [5], des cas

1. Ostiensis.
2. Cf. lib. VI, n. 557 et 558. — 3. Ibid. n. 553, au mot *Delegata*.
4. Cf. lib. VI, n. 550. — 5. Leymann, *de pœnit.*, c. x, n. 14, et Castrop., tot. tit. d. un., p. 13, n. 15.

où cette délégation est faite comme pour agir d'office, mais non de ceux où la personne est choisie pour son habileté ou pour une cause particulière qui lui est commise; 2° le cas où quelqu'un est délégué *ad universitatem causarum*, quand même la délégation viendrait d'un autre que du principal supérieur. Mais il faut encore distinguer en cela et dire avec Laymann [1], que la juridiction *ad universitatem causarum* peut se déléguer à quelqu'un de deux manières : la première, quand il lui est commis quelque office auquel est annexée la juridiction, et cela quand même l'office ne serait point propre, mais vicarial, par exemple, de vice-curé, ou de vice-recteur, en remplacement du curé absent ou non encore prêtre. Ce vicaire peut bien subdéléguer sa juridiction, non tout entière, mais pour une ou deux causes, comme le disent communément les docteurs, parce qu'alors on lui a commis non-seulement l'exercice, mais même l'office du curé, auquel office appartient non pas seulement l'usage, mais encore la délégation de la juridiction. C'est ce qu'enseignent Laymann, Castropalao, Sanchez, Bonacina, Silvius et d'autres avec saint Thomas qui a dit : « Le vicaire ne peut pas communiquer son pouvoir tout entier, mais il peut en communiquer une partie [2]. » L'autre manière de déléguer a lieu quand on délègue à quelqu'un, non l'office, mais la juridiction comme privilége attaché à perpétuité à son office ou à sa dignité, parce qu'alors cette juridiction est considérée comme ordinaire : telle est précisément la faculté accordée aux évêques dans le chapitre *Liceat* par le concile de Trente [3] Rodriguez, Beia et Viva, avec Navarre, Peyrini, Naldo, Bord., etc., disent que, si l'évêque donne la faculté à un confesseur d'absoudre de tous les cas réservés, ce dernier peut subdéléguer cette faculté à un autre dans quelques cas particuliers; mais Laymann, Castropalao et Coninck disent mieux en n'admettant cela que pour le cas où cette faculté est accor-

1. Cf. lib., VI, n. 559, inf. n. 10, au mot *duobus*.
2. Vicarius non potest totam suam communicare, sed potest partem (*Quodlib.*, XII et XIII).
3. Sess. XXIV. c. VI, *de Reform.*

dée à raison de l'office, par exemple, de curé ou de vice-curé, comme nous l'avons dit plus haut, mais non quand elle est accordée à quelqu'un en considération de son savoir-faire ou de sa probité; puisque la faculté de subdéléguer n'appartient qu'à celui à qui est commis un office, mais non point à celui à qui n est confié que l'usage et l'exercice de la juridiction [1]

LXXXIII. Notez, en troisième lieu, que, pour pouvoir administrer le sacrement de la pénitence, il ne suffit point du consentement intérieur de l'évêque, ni du consentement *de futuro* ou bien de sa ratification après coup, c'est-à-dire que, s'il le savait, il y consentirait, parce qu'une telle volonté interprétative ne suffit point pour donner la juridiction pour le temps présent. Mais, d'un autre côté, il suffit du consentement présumé *de præsenti*, manifesté par des signes extérieurs, comme, par exemple, si quelqu'un entendait les confessions en présence de l'évêque, sans que ce dernier s'y opposât [2]

LXXXIV Notez, en quatrième lieu, qu'un prêtre pécherait, s'il donnait l'absolution sans être assuré de la juridiction dont il a alors besoin. Mais il faut excepter le cas d'urgente nécessité, comme, par exemple (selon Busembaum, Holzmann, Elbel, etc.) : 1° s'il y avait péril de mort; 2° si le pénitent devait remplir le précepte de la confession annuelle, et qu'il n'y eût point là de confesseur dont la juridiction fût certaine; 3° si le pénitent devait célébrer ou communier, pour ne pas encourir la note d'infamie, ou bien, comme ajoutent les docteurs de Salamanque, si le prêtre était obligé de célébrer ce jour-là même. Mais il faut observer en cela ce que nous avons dit au chapitre précédent, n° 24, parce que, si la personne était certaine d'avoir commis un péché mortel et qu'elle ne le fût point de sa contrition, en recevant ainsi une absolution douteuse elle ne pourrait aller ensuite communier, puisque ce serait le précepte de s'éprouver soi-même qui posséderait alors, et que ce précepte exige que l'absolution qu'on a à recevoir soit certaine et non pas douteuse. Du reste, dans les cas mentionnés,

1. Cf. lib. VI, n. 566 — 2. Cf. lib. VI, n. 570.

les auteurs que nous venons de citer conviennent que le confesseur peut donner l'absolution conditionnelle, *si possim.* Suarez, Coninck, Reginald et Busembaum, observent qu'il est bon que le pénitent s'accuse alors de quelque péché véniel, pour s'en faire absoudre directement, et indirectement des autres [1]

LXXXV. Notez, en cinquième lieu, que la faculté de se choisir leur confesseur est accordée, en vertu de leurs priviléges : 1° aux monarques et aux princes (on entend ici par ce mot ceux dont le domaine est suprême ou indépendant); 2° aux domestiques du pape [2]; 3° aux évêques, ne fussent-ils qu'évêques titulaires (*a*), comme le dit Busembaum. Mais observons à ce sujet, qu'autrefois, en vertu du canon final *de Pœnit.*, les évêques et les autres supérieurs, comme aussi les prélats mineurs exempts (c'est-à-dire les prélats de la cour romaine et les supérieurs réguliers locaux), pouvaient en tout lieu se choisir pour confesseur tout simple prêtre ; mais la sacrée Congrégation a déclaré, ainsi que le rapporte Fagnan, que les évêques ne pouvaient se confesser qu'aux prêtres approuvés par les ordinaires du domicile de ces mêmes prêtres, comme l'explique le cardinal de Lugo ; et cette déclaration a été confirmée par le décret de Grégoire XIII, du 1er décembre 1571, comme le témoignent Fagnan et Pitton [2]. Toutefois, on accorde aux évêques d'emmener avec eux un confesseur d'avance approuvé, et de se confesser à lui, bien qu'ils se trouvent dans un diocèse autre que le leur. La même chose a lieu pour les cardinaux, qui peuvent de plus, lorsqu'ils sont à Rome, choisir un confesseur, tant pour eux-mêmes que pour leur famille, et s'en faire accompagner, quelque part qu'ils aillent [3] Pour ce qui est ensuite des curés, rappelons-nous qu'Alexandre VII a condamné la seizième proposition, qui disait qu'ils pouvaient

1. N. 571. — 2. Cf. lib. VI, n. 565. — 3. Ibid., 565, dub. 1. — 4. Ibid., dub. 2.

a). Il faut entendre ici, par évêques titulaires, ceux que nous appelons évêques *in partibus*, c'est-à-dire évêques sans juridiction.

(*Note de l'éditeur.*)

se confesser à tout prêtre [1] Pour ce qui est des autres, en général, certains auteurs ont dit qu'on pourrait se confesser à un simple prêtre, si le prêtre approuvé était ignorant, ou si, en se confessant au prêtre approuvé, on s'exposait à quelque dommage grave, ou bien encore, si ce dernier ne voulait point entendre la confession qu'on voudrait lui faire ; mais toutes ces opinions sont communément rejetées [2] Notez encore que les aumôniers des armées ne peuvent absoudre les soldats qui sont en garnison, sans en avoir reçu la faculté du pape, ou la permission de l'ordinaire, comme la sacrée Congrégation l'a déclaré plus d'une fois.

LXXXVI. Notez, en sixième lieu, qu'il est certain aujourd'hui (quelle qu'ait été la pratique d'autrefois) qu'il est permis à tout prêtre de se confesser à quelque confesseur approuvé que ce soit, quand même le propre curé s'y opposerait, et que ce fût pour accomplir le précepte de la confession annuelle. Et c'est en vain que Jean Launnoy objecte que la confession de précepte doit se faire au propre curé, d'après le concile de Latran, comme il est dit dans le chapitre *Omnis*, *de pœnit. et rem.*, ainsi conçu : « Que tout fidèle se confesse à son propre prêtre [3] ; » car, par *propre prêtre*, comme l'ont déclaré Clément VIII et Clément X dans sa bulle *Suprema* [4], on doit entendre tout confesseur approuvé, et Jean XXII, dans l'Extravagante *Vas electionis*, a condamné Jean de Pouilly, pour avoir enseigné que les confessions faites à d'autres qu'au propre curé étaient nulles [5]

LXXXVII. Notez, en septième lieu, qu'il est de même certain aujourd'hui et communément admis par les docteurs, comme l'enseignent Castropalao, Vasquez, Suarez, Concina, Lugo, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., que les voyageurs, par suite de la connivence des évêques, ou plutôt en vertu de l'usage universel, peuvent se confesser à tout confesseur approuvé dans les lieux ou ils se trouvent. Ils ont encore ce droit,

1. Lib. VI, n. 568. — 2. Ap. p. Zach. ad Lacroix.
3. Confiteatur proprio sacerdoti.
4. Vide apud. card. Lambert., *notif.* 18, n. 17. — 5. Cf. lib. VI, n. 577, *de Confessione.*

quand même ils auraient quitté leur pays dans le dessein de se confesser ailleurs, comme le disent Ponce, Filliucius, Renzi, Tamburrino, Mazzotta [1], etc. Seulement Clément X a fait défendre d'aller dans un autre diocèse pour se confesser en fraude de la loi des péchés réservés ; mais nous parlerons de cela quand nous en serons au septième point, n°s 135 et 136.

LXXXVIII. Notez, en huitième lieu, que les religieux ne peuvent se confesser à d'autres prêtres qu'à ceux de leur ordre sans la permission de leur prélat, en vertu du privilége que les maisons religieuses ont reçu d'Innocent IV et de plusieurs autres papes. Mais, quant aux religieux qui sont en voyage, on doit observer que s'ils sont accompagnés d'un prêtre de leur ordre, pourvu qu'il soit approuvé, ils doivent alors se confesser à ce dernier. Si, au contraire, ils ne sont accompagnés d'aucun prêtre de leur ordre, ou bien s'il n'y a dans l'endroit aucun prêtre approuvé du même ordre qu'eux-mêmes, ils peuvent dans ce cas se confesser à tout ecclésiastique approuvé, régulier ou séculier. Tout cela est communément admis, selon les docteurs Laymann, Roncaglia, les professeurs de Salamanque, Tamburrino, Lacroix, etc., et rendu certain par les paroles d'Innocent VIII, que nous rapportons plus bas. Reste la question de savoir s'ils doivent se confesser à un prêtre approuvé. Wigandt, Concina, Antoine, avec quelques autres, le veulent ainsi, mais l'opinion contraire est le plus communément admise et en même temps la plus vraie, et c'est celle qu'ont enseignée Suarez, Escobar, Castropalao, Roncaglia, Bordone, Sporer, les docteurs de Salamanque, Mazzotta, Rodriguez, Tamburrino, etc., etc. On la prouve clairement, par les concessions de Sixte IV et spécialement d'Innocent VIII, dont voici les paroles : « En conséquence, nous accordons à ces frères, quand ils auront à voyager et à être envoyés en quelque lieu par leurs supérieurs, s'ils ne peuvent y trouver un prêtre profès de leur ordre, le droit de se choisir, pour lui faire leurs confessions, quelque autre prêtre

1. Cf. lib. VI, n. 570.

que ce soit, religieux ou séculier, pouvu qu'il soit capable [1] » Et c'est avec raison que les docteurs de Salamanque, avec saint Antonin, Soto et Silvius, disent que, par le *Quemcumque alium presbyterum*, on doit entendre tout simple prêtre capable, puisqu'il est présumable que telle est la volonté des prélats en donnant la permission à leurs sujets de sortir, selon la pratique ordinaire [2], nonobstant le bref de Benoît XIV *Quod communi*, du 30 mars 1742 (au chap. II, n° 49, dans son Bullaire) contenant la concession faite aux pères capucins de pouvoir se confesser en voyage à tout confesseur, pourvu toutefois qu'il fût approuvé par l'évêque du lieu ; parce que ce bref ne parle que des capucins qui ont pour constitution particulière de ne pouvoir se confesser à d'autres qu'à leurs propres confesseurs. C'est donc improprement que le continuateur de Tournely [3] rapporte ce bref comme commun pour tous les religieux. Néanmoins, Busembaum observe que, par rapport à tous les religieux, la faculté de pouvoir se confesser en voyage à tout prêtre n'est pas admise pour les cas réservés [4]

LXXXIX. En ce qui concerne les confessions des religieuses, il y a plusieurs observations à faire : 1° Les confesseurs de religieuses ont besoin d'une élection spéciale ou au moins de l'approbation de l'évêque du lieu, quand même les religieuses seraient exemptes de sa juridiction, d'après la bulle de Grégoire XV, *Inscrutabilis*, confirmée par Benoît XIII dans sa bulle *Pastoralis;* et cela même pour la confession des fautes vénielles, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation. 2° Le terme des trois années étant expiré, ces confesseurs restent suspendus, à moins d'une permission de la sacrée Congrégation, comme elle l'a déclaré elle-même ; et la même règle a lieu pour les confesseurs des conservatoires. Cependant, si le confesseur n'avait été désigné

1. Nos igitur fratribus hujusmodi, quos itinerari, et per eorum superiores mitti contigerit, ut si aliquem presbyterorum in professoribus dicti ordinis habere non possint, quemcumque alium presbyterum idoneum religiosum vel secularem, eligere valeant, qui confessiones eorum audire licite possit.

2. Cf. lib. VI, n. 575. — 3. Continu. Tournely, t. VI, p. 2, n. 619. — 4. Cf. lib. VI, n. 573, in fin.

que comme suppléant, probablement, dit le P D'Alexandre, théatin, avec d'autres, il peut être maintenu encore durant le cours de trois autres années, parce que cette prohibition doit s'entendre strictement de l'élection ordinaire, et non de l'élection extraordinaire. Le susdit auteur remarque de plus que dans quelques lieux, faute de confesseurs propres à cet emploi, les évêques permettent que les mêmes confesseurs continuent leurs fonctions au-delà de trois années. En outre, il observe avec Bordone que les religieuses peuvent licitement récuser le confesseur qui leur est assigné, si elles ont pour le faire de justes causes, par exemple, si le confesseur était trop rigide ou ennemi de leurs parents, etc. 3° En vertu de plusieurs décrets de la sacrée Congrégation que rapporte le P D. Alexandre, ne peuvent être confesseurs des religieuses : 1° les vicaires généraux ; 2° les curés, si leur paroisse devait en souffrir notablement ; 3° les réguliers ; 4° les chanoines pénitenciers. Néanmoins le même auteur cité ci-dessus ajoute qu'il est probablement permis à l'évêque de choisir ce dernier quand il le juge à propos. 4° Les évêques et les prélats des monastères sont tenus de donner aux religieuses qui leur sont soumises, deux ou trois fois l'année, un confesseur extraordinaire, comme l'a spécialement statué Innocent XIII, dans sa bulle *Apostolici ministerii*, que Benoît XIII a ensuite étendue à tout le monde chrétien, comme l'a confirmé en dernier lieu Benoit XIV dans sa bulle *Pastoralis*, datée du 5 août 1748. Busembaum dit avec Quintanada que les religieuses auxquelles on refuse le confesseur extraordinaire peuvent elles-mêmes se choisir leur confesseur; et il cite une déclaration de la sacrée Congrégation prise dans Barbosa; mais cette opinion est justement réprouvée par le P D'Alexandre, d'autant plus qu'aujourd'hui Benoît XIV a déclaré dans sa bulle ci-dessus que les religieuses, tant des monastères que des conservatoires, qui n'obtiennent point de confesseur extraordinaire, peuvent recourir au grand-pénitencier, qui devra leur en assigner un. Il ordonne, en outre, dans ladite bulle *Pastoralis*, que toute religieuse, quand même elle ne voudrait pas se confesser, est obligée de se présenter du moins au confesseur extraordinaire.

Il prétend de plus, qu'à l'article de la mort, on donne un confesseur particulier à toute religieuse qui le demande ; que si le monastère est exempt, et que le prélat régulier ne le donne point, l'évêque alors l'assigne lui-même, et que si l'évêque lui-même ne l'assignait point, ce serait au grand-pénitencier à l'assigner alors. De plus, il est ordonné à l'évêque dans cette même bulle, que si quelque religieuse refusait de se confesser au confesseur ordinaire, il en députe lui-même un autre *pro certis vicibus* (et en cela le pape exhorte les évêques à se montrer faciles à accorder pour un certain nombre de fois ces confesseurs extraordinaires à celles qui les leur demandent) ; que si le monastère est exempt, le prélat régulier devra les députer lui-même, ou bien l'évêque ou le grand-pénitencier, si le prélat régulier refusait de le faire. Enfin le pape enjoint aux prélats réguliers d'assigner deux ou trois fois l'année à leurs religieuses un confesseur extraordinaire, choisi parmi ceux qui sont approuvés par l'évêque pour les monastères, et qui (notez bien) soit au moins une fois chaque année, ou un prêtre séculier, ou un régulier d'un autre ordre, sans quoi l'évêque pourra le députer lui-même; et le pape veut que, pendant ce temps-là, il soit entièrement défendu à l'ordinaire d'entendre aucune confession, pas même celle de l'abbesse ou des novices [1]

XC. Il reste maintenant plusieurs doutes à lever. On demande en premier lieu si, lorsqu'il y a erreur commune, l'Eglise supplée la juridiction qui manque au confessenr. Si à l'erreur commune se joint un titre coloré ou putatif, il est certain, d'après tous, que l'Eglise supplée alors : c'est la réponse que donnent Soto, Navarre, Cajetan, Sanchez, Cardenas, Concina, Antoine, etc. ; et on le prouve par la l. *Barbaris*, *ff. de offic. prætor.*, et par le canon *Infamis*, 3, q. 7. La raison en est que, s'il en était autrement, un grand nombre d'âmes périraient ; c'est pourquoi on présume avec raison que l'Eglise supplée en ce cas la juridiction. Néanmoins Sanchez observe que cela n'a point lieu quand le titre est feint, mais bien quand véritablement il a été conféré

1. Cf. lib. VI, n. 576 et seq.

par le supérieur, bien qu'il ne soit que putatif, parce que peut-être il avait été défendu au supérieur de le conférer, comme il est dit dans la *Novella* XLIV, c. I. *Auth. de tabell.* Mais on doute bien davantage encore si l'Eglise supplée la juridiction quand il y a seulement erreur commune sans titre coloré. Busembaum, Concina, Roncaglia, Sporer, Holzmann, etc., le nient; car autrement, disent-ils, les mauvais prêtres prendraient de là occasion de se faire passer pour confesseurs et de semer l'erreur. Mais cette raison n'est point convaincante, parce que, quand même l'Eglise refuserait de suppléer en eux cette juridiction, elle ne les empêcherait pas pour cela de perdre les âmes; il est donc probable que, même en ce cas, l'Eglise supplée la juridiction, comme ne craignent pas de l'affirmer Lugo, Lessius, Ponce, Sanchez; et Roncaglia lui-même, ainsi que Sporer et Holzmann, avec Cardanas, Viva, Elbel, etc, appellent probable ce même sentiment : et en effet la même raison de l'intérêt commun, qui exige ce supplément de juridiction, quand il y a un titre coloré, n'a point une moindre force lorsqu'il y a erreur commune [1]

XCI. On demande, en second lieu, s'il est permis au confesseur d'absoudre, quand sa juridiction n est que probable. Il y a là-dessus trois sentiments : le premier, qui est celui d'un petit nombre de docteurs, savoir, d'Eliz., de Concina et d'Antoine, le nie absolument; ces docteurs s'appuient sur ce que, d'après la condamnation de la proposition 1re du décret d'Innocent XI, il n'est point permis de se servir d'une opinion simplement probable dans l'administration des sacrements. Le deuxième sentiment, qui est le sentiment commun, l'affirme absolument, et c'est celui que soutiennent Lessius, Villalobos, Cardenas, Lugo, Sanchez, Bonacina, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Viva, Lacroix; et Sanchez, Cardenas, Dicastillo, Tamburrino, Gormaz, l'appellent moralement certain. Quelques-uns en donnent pour raison l'erreur commune, mais cette raison n'est point convaincante: une autre plus forte c'est la pratique universelle, qui existe dans l'Eglise, d'absoudre avec une juridiction seulement

1. Lib. VI, n. 572.

probable, comme l'attestent les auteurs cités : or il suffit d'une coutume établie pour donner la juridiction, comme l'enseignent même généralement Suarez, Barbosa, Navarre, Cardenas, Quaranta, etc. Et c'est aussi ce qui se prouve clairement par le canon *Contingat, de foro compet.*, où il est dit : « A moins que ceux à qui sont soumis les délinquants eux-mêmes ne puissent revendiquer une juridiction (*a*) de cette espèce, soit par un effet de leur indulgence, soit en vertu d'une coutume spéciale [1] » Notez ces deux derniers mots : C'est en vain qu'ils opposent ladite proposition condamnée, puisque (comme répondent très-bien Viva et Wigandt) cette proposition ne parle que des opinions sur les choses dans lesquelles l'Eglise ne peut rien, telle que la matière et la forme des sacrements; mais quant à la juridiction, l'Eglise peut bien suppléer, et il est présumable que certainement elle la supplée pour le bien des âmes; et ainsi, dans ce cas-là même, le confesseur n'absout point en vertu d'une opinion probable, mais en s'appuyant sur un principe certain. Le troisième sentiment, enfin, qui est celui que nous suivons avec Suarez, Marchant, Gobat, Wigandt, Holzmann, Bardi, Sporer, Elbel, et autres, consiste à dire qu'il n'est permis d'absoudre avec une juridiction probable, que quand il y a pour le faire un motif grave et sérieux; autrement on ne doit point présumer que l'Eglise veuille favoriser l'excessive liberté des confesseurs. Une cause raisonnable d'absoudre dans cet état serait : 1° si le pénitent avait un besoin spécial de l'aide de ce confesseur; 2° si le complice du péché était connu du confesseur qui possède une juridiction certaine; 3° si, autrement, il y avait danger d'une confession sacrilége; 4° si le pénitent craignait d'encourir l'aversion ou quelque soupçon nuisible de la part du confesseur certain, ou si autrement il devait être longtemps sans se confesser; 5° s'il était urgent de remplir le précepte de la confession annuelle ou

1. Nisi forte hi, quibus delinquentes ipsi deserviunt, ex indulgentia, vel consuetudine (nota) speciali jurisdictionem hujusmodi valeant sibi vindicare.

a). Le texte italien porte *opinione*, au lieu de *giurisdizione*, mais la distraction est évidente. (*Note de l'éditeur.*)

de gagner quelque indulgence particulière [1]. Ajoutez encore si le pénitent s'étant accusé à son confesseur d'une faute grave, celui-ci est en peine de savoir si cette faute est réservée ou non, comme nous le dirons au n° 142.

XCII. On demande, en troisième lieu, si à l'article de la mort tous les simples prêtres, même hérétiques, schismatiques ou excommuniés à éviter, peuvent donner l'absolution. Il est reconnu qu'à l'article de la mort tous les prêtres, même dégradés, peuvent absoudre de quelque péché que ce soit et de toutes censures même réservées; et cela non-seulement à l'article de la mort, mais même dans le cas de danger de mort, comme le veut le sentiment très-commun et le plus vrai que soutiennent Navarre, Silvestre, Suarez, Lugo, Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc., contre Soto et Cano, puisque, dans cette matière, les mêmes raisons existent à l'article de la mort que pour le danger de mort, comme le fait voir le canon *Si quis suadente*, 29, caus. 17, q. 4, où il est dit : « Qu'aucun évêque n'ait la présomption d'absoudre, si ce n'est dans un danger pressant de mort [2] » Et la raison en est que tout fidèle n'est pas plus obligé de se confesser à l'article de la mort que dans le danger de mort. Or, ce danger de mort existe dans les batailles, dans les longues traversées, dans les accouchements difficiles, et enfin dans toute maladie périlleuse : ainsi raisonnent Sanchez et les théologiens de Salamanque, qui disent la même chose de celui qui serait dans un danger probable de mourir, ou bien qui serait captif en Turquie et qui craindrait de ne pas trouver d'autre prêtre pour pouvoir se confesser [3] Mais ici il se présente une question, savoir si les prêtres retranchés de l'Eglise, comme le sont les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés que l'on doit éviter, peuvent absoudre les moribonds. Sanchez, Suarez, Lugo, les docteurs de Salamanque, et autres l'affirment et le prouvent par le concile de Trente, session XIV, chapitre VII, où il est dit : « C'est une

1. Cf. lib. VI, n. 573.
2. Nullus episcoporum præsumat absolvere, nisi mortis urgente periculo.
3. Cf. lib. III, n. 561.

loi constamment observée dans l'Eglise, qu'il n'y ait aucune réserve à l'article de la mort, et par conséquent tout prêtre peut absoudre tout pénitent de toute espèce de péchés et de censures [1] » Mais c'est ce que nient Fagnan, l'auteur de la théologie de Périgueux, Concina, etc., en s'appuyant sur une déclaration de la sacrée Congrégation. Et ce sentiment était encore celui de saint Thomas [2], qui, parlant de ceux qui sont retranchés de la communion de l'Eglise, dit qu'ils peuvent seulement baptiser à l'article de la mort, mais sans pouvoir, dans aucun cas, administrer aucun autre sacrement. Et on n'a point, disent-ils, à nous objecter le concile, puisque ce n'est point une nouvelle loi qu'il établit dans le passage cité, mais le droit antique de l'Eglise qu'il se contente de rappeler en ces termes : « C'est une loi constamment observée dans l'Eglise de Dieu [3], etc. » De plus, Fagnan prouve, comme aussi la sacrée Congrégation l'a déclaré, et comme le confesse Navarre lui-même, qu'autrefois c'était un sentiment commun et enseigné par le Maître des sentences, saint Thomas, Soto, saint Antonin, Richard, Torquemada, etc., que ceux qui étaient retranchés de l'Eglise ne pouvaient dans aucun cas donner l'absolution [4] Mais malgré cela, le continuateur de Tournely [5] persiste à dire que, de même qu'anciennement la deuxième opinion, qui est la négative était communément admise, ainsi en est-il aujourd'hui de la première, qui est l'affirmative, parmi les docteurs; puisque, bien que le concile, dans le passage cité, n'ait point fait une nouvelle loi, cependant ces autres paroles qu'on y lit : « De peur qu'à cette occasion il n'y en ait qui se perdent [6], etc.,» montrent bien que l'intention de l'Eglise est que dans le cas de nécessité les excommuniés puissent absoudre les mourants, au-

1. In eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt.

2. 2, 2, q. 82, ar. 7, ad 2.

3. In ecclesia Dei custoditum semper fuit, etc.

4. Cf. lib. VI, n. 560, q. 2. — 5. Tournely, *de Pœnit.* n, 673.

6. Ne hac occasione aliquis pereat.

trement il y en aurait qui pourraient se perdre. Silvius [1] soutient le même sentiment avec Silvestre, Cano et Angelo, et il prétend que la doctrine de saint Thomas doit s'entendre en ce sens, que le prêtre excommunié ne peut licitement, dans le cas de mort, administrer que le baptême, parce qu'alors il n'agit point comme ministre de l'Eglise député à cet effet, mais comme tout homme qui baptise dans le cas de nécessité; au lieu que, pour les autres sacrements, il doit les administrer en état de grâce. De cette manière le Docteur angélique aurait voulu dire que l'administration du sacrement de la pénitence faite par l'excommunié serait plutôt illicite qu'invalide. Mais ce qui est d'un plus grand poids encore pour le premier sentiment, c'est ce que rapporte le cardinal Albizi [2], que la déclaration alléguée ci-dessus ne se trouve point dans le registre de la sacrée Congrégation; ce qui prouve, ou qu'elle n'a point été portée, ou bien qu'elle a été abolie, comme contraire au sentiment commun. Il rapporte de plus qu'un doute semblable ayant été soumis à Innocent XI, ce pape ordonna que l'on ne révoquât plus en doute la vérité de la première opinion, qui est l'opinion affirmative. Et c'est le sentiment qu'a embrassé le P. Ferrari [3] qui cite l'autorité du dit cardinal Albizi.

XCIII. On demande, en quatrième lieu, si le simple prêtre peut absoudre un mourant en présence d'un confesseur approuvé. Le premier sentiment, qui est très-commun, le nie, avec Molina, Sanchez, Azor, Bonacina, Cardenas, Lugo, Laymann, les théologiens de Salamanque, etc., et on le prouve par le concile de Trente dans le passage cité (sess. XIV, ch. VII), où il est dit : « Cependant, de peur qu'à cette occasion (des cas réservés), il n'y en ait qui se perdent, ç'a toujours été une loi pieusement observée dans l'Eglise de Dieu [4], etc. » Viennent ensuite les autres paroles rapportées dans le numéro précédent. De ce texte cité ci-dessus on conclut : 1° qu'en cela le

1. Sylvius, *Vid. in hoc cit.* art. 7, S. Thom., q. 8, art. 6. — 2. Albi, p. 1, *de Incon.*, etc., cap. XVIII et XIV. — 3. Ferrar., t. V, *Moribund.*, n. 23 ad 39.

4. Verumtamen pie admodum, ne hac occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum.

concile n'établit point une nouvelle loi, mais qu'il déclare l'ancienne loi qui voulait qu'en ce cas-là même, les simples prêtres ne puissent absoudre les mourants que faute de prêtres approuvés, conformément aux textes allégués par les auteurs ci-dessus ; 2° que l'Eglise n'accorde cette faculté aux simples prêtres qu'autant qu'il y a, pour le faire, une extrême nécessité, « de peur qu'il n'y en ait qui se perdent[1] » Or, cette raison n a plus de force dès lors qu'il y a là présent un prêtre approuvé. Mais on oppose à ce sentiment, le second, que soutiennent Navarre, Barbosa, Sair, les théologiens de Salamanque, etc.; et que Lugo, Viva et Sporer appellent probable, par la raison que les paroles du concile sont générales de cette manière : « Et pour cela tous les prêtres peuvent absoudre les pénitents, quels qu'ils soient, de tous péchés et de toutes censures[2], etc. » Et pour ce qui est des canons que l'on oppose, ils ajoutent que ces canons des premiers siècles ne parlaient point de l'absolution sacramentelle, mais seulement de la réconciliation des pénitents publics. Malgré ces raisons, je crois que l'on ne doit point se départir du sentiment contraire : d'abord, parce que dans le Rituel romain (*de pœnit., sub init.)*, cela est expressément déclaré par ces paroles : « Mais s'il y a danger imminent de mort, et qu'il n'y ait pas là de prêtre approuvé, tout prêtre, quel qu'il soit, peut absoudre[3]. » Et que le Rituel soit un sûr garant de la pratique universelle de l'Eglise, c'est ce qui est certain par ce qu'en dit Paul V dans sa bulle, où il prescrit d'observer inviolablement le Rituel, qui renferme, ajoute-t-il, les règles qui ont pour origine les décrets de l'Eglise, ou d'anciens usages approuvés par elle[4]. En second lieu, parce que les susdites paroles du concile, *Atque ideo*, etc., comme le disent avec raison Fagnan, l'auteur de la *Théologie*

1. Ne quis pereat.
2. Atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis absolvere possunt.
3. Sed si periculum mortis immineat, approbatusque desit confessarius, quilibet sacerdos potest absolvere.
4. Quæ catholica Ecclesia et ab ea probatus usus antiquitatis statuit.

de Périgueux, et celui du livre *de Offic. confess.*, cité par Lacroix, ne s'appliquent point à tous les prêtres, mais à ceux desquels, dans ce même chapitre VII, le concile a dit qu'ils « ont une juridiction ordinaire ou subdéléguée[1]. » D'autant plus qu'à la fin dudit chapitre, le concile ajoute : « A part ce cas d'article de mort, les prêtres ne pouvant rien dans les cas réservés, s'attacheront uniquement à persuader à leurs pénitents de s'adresser à leurs supérieurs pour en obtenir le bienfait de l'absolution[2]. » On voit que le concile parle des simples confesseurs (desquels seuls on peut dire « qu'ils ne peuvent rien dans les cas réservés[3], ») et non pas des simples prêtres ; c'est aussi ce qu'a déclaré la sacrée Congrégation du concile, comme le rapporte Fagnan. Qu'ensuite les prêtres, en l'absence des confesseurs approuvés, puissent absoudre à l'article de la mort, cela est vrai, disons-nous, non point en vertu du concile de Trente, mais en vertu des autres canons et de la coutume de l'Eglise[4]

XCIV. Néanmoins, ce que les défenseurs du premier sentiment, s'accordent à dire que le simple prêtre peut bien absoudre même en présence d'un prêtre approuvé, demeure toujours probable, et il est permis de le suivre dans les cas suivants : 1° si le confesseur approuvé ne peut ou ne veut pas absoudre ; 2° si ce même confesseur est nommément excommunié ou suspens ; 3° s'il n'est approuvé que dans un autre diocèse ; 4° si le moribond a tellement horreur de se confesser au confesseur approuvé, qu'il courrait risque, en se confessant à lui, de commettre un sacrilége, comme le disent Lacroix, Sporer, et Mazzotta, à la suite de saint Thomas. Et Sporer pense qu'il doit en être de même, si le malade ne saurait se confesser au confesseur approuvé sans une grande difficulté ou incommo-

1. Qui ordinariam aut subdelegatam habent jurisdictionem.
2. Extra quem articulum sacerdotes, cum nihil possint in casibus reservatis, id unum pœnitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores pro beneficio absolutionis accedant.
3. Nihil possunt in reservatis.
4. Cf. lib. VI, n. 562.

dité, ou bien encore s'il juge que le simple confesseur lui sera manifestement plus utile; 5° s'il avait commencé de se confesser au simple prêtre, parce qu'alors ce dernier a par là même acquis sur lui un droit de juridiction; à moins toutefois qu'il n'ait été absous par lui, et qu'il ne lui reste pas à lui dire quelque circonstance d'un péché déjà confessé, ou bien encore, qu'il n'ait quelque excommunication réservée, parce qu'alors, bien qu'il ait commencé sa confession au simple prêtre, le supérieur étant présent, il devra d'abord se faire absoudre par le supérieur de l'excommunication qu'il a encourue, et ensuite il peut, s'il le veut, achever sa confession au simple prêtre; 6° si l'approuvé avait été complice du pénitent dans le péché honteux, comme l'a déclaré Benoît XIV[1] Mais cette question du complice a besoin d'être étudiée plus en particulier.

XCV. Notre souverain-pontife, dans deux bulles (l'une commençant par *Sacramentum*, et l'autre par *Apostolici*), a dit que le confesseur, à l'égard de son complice, *In peccato turpi contra sextum præceptum*, est absolument privé de toute juridiction, et qu'il encourra l'excommunication papale, s'il ose entendre (*recipere audeat*) sa confession. Il en excepte seulement le cas d'extrême danger de mort, dans lequel il permet d'absoudre le complice, pourvu qu'il n'y ait aucun autre prêtre, même simple, qui puisse absoudre le malade; ou bien, pourvu que ce prêtre ne puisse entendre sa confession sans grave scandale, ou infamie pour le prêtre approuvé. Néanmoins, le Pape ajoute que celui-ci est tenu d'éloigner, s'il le peut, un tel danger de scandale ou d'infamie, sous peine de la même excommunication, bien que, s'il ne l'éloignait pas, l'absolution qu'il donnerait dût être néanmoins valide[2] Touchant ces bulles, observez : 1° Que sous le nom de *péché honteux* contre le sixième commandement, on doit entendre non-seulement la fornication ou la sodomie consommées, mais même l'attouchement et les discours obscènes, toutes les fois qu'ils font pécher grièvement: et c'est aussi ce que disent les théologiens de Salamanque[3].

1. Cf. lib. VI, n. 593. — 2. Ibid. n. 595. — 3. Salm., *App. de bull. cruc.*, cap. VI, p. 69, n. 284.

Mais les fautes vénielles n'y sont point comprises par les mêmes théologiens, n'importe qu'elles soient telles à raison de la légèreté de la matière, ou pour manque de délibération. Ces docteurs disent la même chose, et avec raison, des péchés intérieurs, même mortels, ou qui ne sont point pleinement manifestés au dehors, parce que la mauvaise action doit être grave même extérieurement ; les péchés mortels douteux, de fait ou de droit, n'y sont pas non plus compris, d'après les mêmes docteurs (voyez encore ce que nous dirons à ce sujet au n° 142); ni quand il y a doute si la pénitente a elle-même grièvement péché, parce que la bulle s'entend du complice formel dans tout péché grave de ce genre. C'est ce que disent encore les théologiens de Salamanque[1] Observez, 2°, que l'absolution donnée par le confesseur complice dans le péché honteux, si le pénitent n'a pas été déjà absous par un autre, sera invalide, même à l'égard des autres fautes; mais elle sera valide, si le pénitent a déjà été absous. Ces deux choses paraissent être certaines. Cependant, il s'élève deux doutes. Le premier, si le confesseur qui, sans absoudre son complice, entend sa confession seulement, et puis fait semblant de l'absoudre, encourt l'excommunication. J'ai d'abord soutenu l'opinion affirmative, d'autant plus qu'en ayant écrit à la sacrée Pénitencerie, j'en avais reçu la même réponse; mais depuis, ayant lu la bulle *Inter præteritos*, du même pape Benoît XIV, j'ai trouvé que le contraire y avait été déclaré en ces termes : « Nous avons également imposé la peine de l'excommunication majeure au simple prêtre, qui reçoit, en dehors de l'article de mort, la confession de la pénitente, et qui (notez bien) lui donne l'absolution, tandis qu'il ne manque pas d'autre prêtre pour la lui donner[2] » L'autre doute roule sur la question de savoir si l'évêque, en vertu du chapitre *Liceat* de la session xxiv du con-

1. *Ubi supra*, n. 241 et 280.
2. Non minus sacerdoti simplici, qui vel extra mortis articulum confessionem excipit pœnitentis, eumque (notez) absolvit; vel qui in articulo mortis absolvit ; cum alius sacerdos non desit, excommunicationis majoris pœna a nobis imposita fuit, etc.

cile de Trente, peut absoudre le confesseur qui a donné l'absolution à sa complice dans le péché honteux. Mais, sur ce doute, voyez ce que nous en dirons au chapitre xx, *de Privileg.*, n° 37[1]

XCVI. On demande, en cinquième lieu, si tout confesseur approuvé peut absoudre, en présence du supérieur, le malade à l'article de la mort, des péchés réservés et des censures réservées. Pour répondre, il faut distinguer. Quant aux péchés, il peut très-bien en absoudre, parce que devant la mort toute réserve cesse, comme l'a déclaré le concile; et par conséqent c'est avec raison que Suarez, les théologiens de Salamanque, La Palud, Navarre, Grenade, Prepos., Hurtado, etc., ont dit qu'il ne reste aucune obligation au moribond absous des péchés réservés, de se présenter au supérieur s'il recouvre la santé (ce qui cependant n'a pas lieu, si le pénitent a été absous dans quelque autre nécessité que le danger de mort)[2] En outre, Suarez, Lugo, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc., ajoutent que si le moribond est coupable de péchés réservés, le simple prêtre ne peut l'absoudre en présence du confesseur approuvé, quand même ce dernier n'aurait point la faculté d'absoudre des péchés réservés, attendu que toute réserve cesse à l'article de la mort (ainsi que nous l'avons dit plus haut). Pour ce qui est ensuite des censures réservées, le simple confesseur ne peut en donner l'absolution en présence du supérieur, parce que, comme il est certain que le moribond, s'il guérit, est tenu de se présenter au supérieur, non sans doute pour être de nouveau absous, mais pour faire acte d'obéissance, et que, s'il ne se présentait point, il retomberait dans la même censure, comme l'enseignent communément Navarre, Suarez, Marchant, Filliucius, Bonacina, Sanchez, les théologiens de Salamanque, etc., d'après le canon *Eos qui, de sent. excom.*, in 6; il suit de là que si le supérieur est présent, le malade doit d'abord recevoir de lui l'absolution des censures[3].

1. Cf. lib. VI, n. 554, 555 et 556. — 2. Lib. VII. — 3. Lib. VI, n. 565, dub. 1, et n. 507.

XCVII. On demande, en sixième lieu, si, en présence de l'évêque, tout confesseur peut absoudre le moribond des cas réservés au pape. Plusieurs docteurs, comme Molina, Suarez, Sanchez, etc., distinguent, et disent qu'il ne le peut point, si le cas est occulte, parce qu'alors l'évêque a sur celui-ci la juridiction ordinaire en vertu du chapitre *Liceat;* et ils soutiennent la même chose à l'égard de celui qui aurait frappé publiquement un clerc, en se fondant sur le chapitre *Ea noscitur*, *de sent. excom.*, où il est dit que pour cette excommunication, si l'on ne peut recourir au pape, c'est à l'évêque qu'il faut avoir recours. Mais si le cas est public (à part, bien entendu, le cas de celui qui aurait frappé publiquement un clerc), ils disent que le simple confesseur peut en absoudre même en présence de l'évêque, parce qu'alors le confesseur a la même faculté pour cela que l'évêque. Mais cette seconde partie est très-généralement niée par Navarre, Castropalao, Coninck, Avila, Sair, Cornejo, Hurtado, les théologiens de Salamanque, etc., qui soutiennent que le texte cité dans le chapitre *Ea noscitur* est valable non-seulement pour le cas de celui qui aurait frappé publiquement un clerc, mais encore pour toute autre censure papale; vu que la raison est la même pour ces autres; et que, comme je l'ai prouvé à propos de la précédente question, l'inférieur, en présence du supérieur, ne peut absoudre des censures. Mais malgré cela, je ne juge point improbable le premier sentiment, attendu qu'il n'est point certain que le texte mentionné ci-dessus s'étende à toutes les censures[1]

XCVIII. On demande, en septième lieu, si le confesseur peut absoudre le moribond des censures papales, quand il pourrait par lettres en obtenir la faculté de l'évêque. Lugo, Bonacina, Suarez, Lacroix, etc., le nient; mais, plus communément et avec plus de probabilité, Azor, Castropalao, Sanchez, Valentia, Coninck, Cardenas, Sporer, les théologiens de Salamanque, Viva, etc., l'affirment, tant parce qu'en demandant la faculté par lettres, il peut y avoir danger de manifestation, que parce

1. Lib. IV, n. 663, dub. 5.

qu'il est dit dans le chapitre *Quamvis, de sent. excom.*, que tout individu qui est retardé par quelque *empêchement* de recourir au pape, est dit empêché sans restriction.

SIXIÈME POINT

De l'office et des diverses obligations des confesseurs.

XCIX et C. De la science nécessaire au confesseur. — CI. Quelles sont ses obligations. — CII et CIII. I. De l'examen. — CIV. II. Du jugement à porter sur les péchés. — CV. III. De l'instruction. — CVI et CVII. IV. De l'admonition. — CVIII-CXII. Si l'admonition doit être sans fruit. — CXIII. Si un mariage est nul. — CXIV. Si les fiancés sont sur le point de se marier. — CV. S'il y a obligation de restitution. Si l'admonition doit porter des fruits dans la suite. — CXVI. Si le pénitent fait des questions, etc. — S'il y a dommage commun. Dans le doute si l'admonition, etc. — CXVII. V. De l'absolution. — CXVIII. Quelle certitude faut-il avoir des dispositions, etc. — CXIX. Si le pénitent suit une opinion probable, etc. — CXX. Si le pénitent nie ou ne confesse point son péché. — CXXI. VI. De la réparation à faire des erreurs. De l'erreur touchant la valeur des sacrements. — CXXII. Touchant la restitution que le confesseur a dissuadé de faire, etc. — CXXIII. Ou qu'il n'a point imposée. — CXXIV Si l'on peut avertir le pénitent sans sa permission. — CXXV. VII. De l'obligation d'administrer ce sacrement. Si en danger de mort, etc. — CXXVI et CXXVII. Si le simple prêtre est tenu de se rendre capable, etc.

XCIX. Celui qui veut administrer le sacrement de la pénitence est obligé, avant tout, d'acquérir la science qui est nécessaire pour exercer ce grand ministère. Mais il faut ici faire attention à ce qu'a écrit saint Grégoire, que l'office de diriger les âmes vers la vie éternelle est l'art des arts [2], et à ce que disait saint François de Sales, que l'office de confesseur est le plus important et le plus difficile de tous. Et rien de plus vrai il est le plus important, parce qu'il est la fin de toutes les sciences, laquelle est le salut éternel ; et le plus difficile, car d'abord l'office de confesseur exige la connaissance de presque toutes

1. Lib. VI, n. 563, dub. 3.
2. Ars artium, regimen animarum.

les autres sciences et de tous les autres arts, comme de tous les emplois; en deuxième lieu, la science morale embrasse un grand nombre de matières disparates; et en troisième lieu enfin, cette science se compose en grande partie d'une infinité de lois positives, chacune desquelles a besoin d'être prise dans son juste sens. En outre, l'application de chacune de ces lois est rendue très-difficile par mille circonstances diverses des cas à résoudre, et qui imposent la nécessité de les résoudre diversement. Quelques-uns qui se vantent d'être très-versés dans les lettres et la théologie, dédaignent de lire les moralistes, qu'ils appellent, par mépris, du nom de *casuistes*. Ils prétendent qu'il suffit pour confesser de posséder les principes généraux de la morale, puisque avec ces principes on peut résoudre tous les cas particuliers. Qui nie que tous les cas doivent se résoudre à l'aide des principes? Mais c'est là précisément que gît la difficulté, d'appliquer aux cas particuliers les principes qui leur conviennent. Cela ne peut se faire sans une discussion approfondie des raisons qu on allègue de part et d'autre, et c'est précisément ce qu'ont fait les moralistes; ils se sont attachés à faire voir à l'aide de quels principes doivent se résoudre une multitude de cas particuliers. Outre qu'aujourd'hui, comme nous venons de le dire, il y a tant de lois positives, tant de bulles et de décrets, que l'on ne peut connaître qu'en lisant ces *casuistes* qui les rapportent; et sous ce rapport, les auteurs modernes sont beaucoup plus utiles que les anciens. C'est à juste raison que le savant auteur de l'Instruction pour les nouveaux confesseurs [1] a dit, qu'autant plusieurs grands théologiens sont profonds dans les sciences spéculatives, autant on les trouve médiocres sur la morale, qui, comme l'a écrit aussi Gerson [2], est la plus difficile de toutes, et il n'y a point de docteur (quelque savant qu'il soit), qui n'y trouve toujours de nouvelles choses et de nouvelles difficultés : d'où il conclut que le confesseur ne doit jamais laisser de côté l'étude de la morale. De même le docte mons. Sperelli dit qu'ils se trompent beau-

1. Part. I, n. 18. — 2. Tract. *De orati.*

coup, ces confesseurs qui se livrent entièrement à l'étude de la scolastique, en regardant comme temps perdu l'étude de la morale, et qui ensuite ne savent point distinguer entre lèpre et lèpre : « Erreur, ajoute-t-il, qui conduira et confesseurs et pénitents tous ensemble à leur perte éternelle[1] » Celui-là donc pèche grièvement sans contredit, qui, sans avoir la science suffisante, ose se mettre à entendre les confessions; il pèche également, l'évêque qui l'approuve et le tolère, et les pénitents aussi qui, connaissant son ignorance, vont se confesser à lui.

C. On ne nie pas d'ailleurs qu'il faille moins de science pour confesser les personnes simples que les gens de cour, les négociants, les prêtres, et autres semblables; moins de science encore pour confesser dans un village que dans une cité; surtout si dans quelque lieu il y avait une telle disette de confesseurs que les pénitents dussent rester longtemps sans confession[2], alors il suffit, je le veux bien, d'un degré de science qui serait ailleurs insuffisant. Mais cela ne suffit point pour excuser certains prêtres qui, après avoir lu en passant quelque petite somme de morale, se mettent témérairement à confesser. Il faut au moins que le confesseur sache : 1° jusqu'où s'étend sa juridiction; de plus, qu'il connaisse les cas et les censures réservées, au moins celles qui s'encourent le plus fréquemment, comme sont, par exemple, l'excommunication papale de la bulle *Cœnæ* pour celui qui tombe dans l'hérésie en la manifestant au dehors, ou en lisant, ou en retenant, ou en vendant des livres hérétiques qui traitent de la religion *ex professo*, ou qui contiennent quelque hérésie formelle; les cinq cas réservés au pape par Clément VIII, savoir, l'attentat que l'on commettrait en frapppant, énormément ou non, un clerc ou un moine, la simonie réelle ou confidentielle, la violation de la clôture des monastères de religieuses avec mauvaise intention, la violation de l'immunité, et le duel; l'excommunication fulminée par le

1. Lepram a lepra... qui error confessarios simul et pœnitentes in æternum interitum trahet. (*De Episc.*, p. 3, c. iv.) — 2. Cf. lib. VI, n. 628.

Pontife *régnant* contre les confesseurs qui absolvent leur complice en matière honteuse [1] et contre ceux qui enseignent que le confesseur peut demander le nom du complice, en refusant même l'absolution à celui qui refuse de le leur faire connaître [2], et les autres excommunications qui peuvent se présenter, et qu'on peut étudier dans le traité *des Censures*. Il faut : 2° qu'il sache distinguer les péchés véniels des péchés mortels (de ceux au moins qui sont tels de leur nature), qui se commettent communément, et quant aux autres moins ordinaires, qu'il sache au moins douter à leur sujet. 3° Qu'il sache les questions qu'il doit faire, les circonstances des péchés, au moins celles qui en changent l'espèce ; ce qui constitue l'occasion prochaine ; ce qui fait encourir l'obligation de restituer ; les qualités que doivent avoir la contrition et le propos ; et enfin les remèdes à employer pour les maladies de l'âme. En un mot, il est certain que le confesseur qui a la témérité d'entendre les confessions sans avoir la science suffisante, est en état de damnation. Dieu lui-même le réprouve, en lui faisant entendre ces paroles : « Puisque tu as rejeté la science, je te rejetterai, et m'opposerai à ce que tu exerces les fonctions du sacerdoce [3]. » Il ne peut trouver une excuse dans l'approbation de l'évêque, quand il se connaît manifestement inhabile ; l'approbation ne donne point la science, mais la suppose. Je dis *manifestement*, parce que, s'il ne fait qu'en douter, il peut alors et il doit s'en reposer sur le jugement de son supérieur, en prenant au moins le soin de se rendre capable par quelque étude plus sérieuse. Mais aucun confesseur ne doit, à quelque âge que ce soit, mettre de côté l'étude de la morale, parce que, dans cette multitude de choses si diverses et si disparates qui se rattachent à cette science, plusieurs (bien qu'on les ait lues) s'effacent, avec le temps, de la mémoire, par là même qu'elles se présentent plus rarement ; de sorte que l'on doit toujours s'en rafraîchir la mémoire.

1. Cf. lib. III, n. 523. — 2. N. 491.

3. Quoniam tu scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi. (Ose., IV, [illegible]).

CI. Remarquons en outre que le confesseur a encore beaucoup d'autres obligations à remplir. En effet, 1° Il doit s'appliquer à connaître la conscience du pénitent; 2° Il doit porter un jugement sain sur la gravité et le nombre de ses péchés. 3° Il doit instruire le pénitent sur ce qu'il doit savoir en matière de foi et de mœurs; 4° Il doit l'absoudre, s'il est disposé. 5° Enfin, le confesseur est obligé de réparer les erreurs qu'il peut avoir commises lui-même en confessant.

CII. Premièrement donc, le confesseur doit s'appliquer à connaître à fond la conscience du pénitent. En effet, le confesseur est juge; son office de juge demande que, de même que le juge est tenu d'entendre d'abord les raisons des parties, ensuite d'examiner les mérites de la cause, et enfin de prononcer la sentence, de même aussi le confesseur doit d'abord s'informer de la conscience du pénitent, ensuite scruter la disposition, où il est, puis enfin lui donner ou lui refuser l'absolution. Or, quant à la première obligation qui est de s'informer des péchés du pénitent, bien que l'obligation de l'examen regarde principalement celui-ci, néanmoins (quoi qu'en aient dit quelques docteurs [1] on ne doit point douter que le confesseur, quand il s'aperçoit que le pénitent ne s'est point suffisamment examiné, ne soit obligé lui-même de l'interroger d'abord sur les péchés qu'il a pu commettre, et ensuite sur leurs espèces et sur leur nombre, comme le prescrit le texte du chapitre *Omnis utriusque sexus*, ainsi que le Rituel romain [2]. Et peu importe qu'il y ait un grand concours de pénitents, attendu qu'Innocent XI a condamné la proposition qui portait qu'il est permis d'absoudre sacramentellement des gens qui ne se sont confessés qu'à moitié, à cause d'un grand nombre de pénitents [3], » et qui est la trente-neuvième de son décret.

CIII. Il faut faire ici plusieurs remarques : 1° Un confesseur manque à son devoir, quand il renvoie les gens dépourvus d'instruction pour qu'ils examinent mieux leur conscience. Le

1. Apud Lochner. *Instruct. practi.*, cap. XXXIII. — 2. Cf. lib. VI, n. 607.
3. Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos ratione magni concursus pœnitentium, etc.

P Segneri[1] appelle cela *une erreur intolérable*, et c'est avec raison, parce que les gens de cette espèce auront beau se fatiguer la tête, ils auront toujours bien de la peine à s'examiner suffisamment, et jamais aussi bien que le confesseur peut le faire en les examinant lui-même ; et qu'au contraire, s'il les renvoie, il est à craindre que, rebutés par la difficulté qu'ils trouvent à s'examiner, ils ne s'éloignent de la confession et ne croupissent dans le péché. C'est là ce qu'enseignent d'un commun accord Laymann, Suarez, Sporer, Holzmann[2], etc.

C'est pourquoi le confesseur doit lui-même faire leur examen, en les interrogeant selon l'ordre des préceptes, surtout si ce sont des valets, des voituriers, des cochers, des domestiques, des soldats, des sbirres, des aubergistes et autres semblables, qui ont coutume de vivre dans la négligence de leur salut et dans l'ignorance des choses de Dieu, parce qu'il en est peu qui fréquentent les églises, et encore moins qui entendent les prédications. L'illusion serait encore plus grande de renvoyer, pour qu'ils s'examinent, quelques-uns de ces ignorants qui, par honte, auraient caché leurs péchés, bien qu'ils eussent à recommencer les confessions de plusieurs années, parce qu'il serait fort à craindre alors qu'ils ne reviennent plus à confesse et qu'ils ne se perdent. Il me semble entendre certains confesseurs dire à cela : « Tant pis pour eux, s'ils ne reviennent point. » Le bel esprit de charité ! Mais ce n'est point ainsi que parlent ceux qui ont un véritable zèle du salut des âmes, disons mieux, ceux qui ne remplissent cet office que pour l'amour de Dieu. Que le confesseur fasse attention cependant premièrement, à n'être point trop minutieux dans les interrogations qu'il leur fait ; qu'il se contente de les interroger sur les péchés usuels, selon leur condition et leur capacité. Or, quand le pénitent, bien qu'ignorant, paraît suffisamment instruit, et suffisamment attentif à confesser ses péchés avec leurs circonstances, selon son état et sa capacité, alors le confesseur n'est point tenu de l'interroger sur autre chose (car autre est la manière d'exa-

1. *Confess. instruit.*, cap. I. — 2. Lib. VI, n. 607, v. *Sed hac.*

miner les gens instruits, autre est celle d'examiner les ignorants). En second lieu, observons avec Lugo, les docteurs de Salamanque et Dicastillo, qu'il vaut mieux que le confesseur examine les péchés les uns après les autres, selon que les lui accuse le pénitent, que d'attendre pour la fin à les discuter tous ensemble, parce qu'à la fin de la confession, le confesseur pourrait facilement oublier quelqu'une des choses qu'il a entendues : ce qui obligerait le pénitent à se donner l'ennui extrême de répéter les choses déjà confessées [1]. En troisième lieu, les interrogations sur les fautes contre la chasteté doivent être courtes et réservées, surtout avec les jeunes filles et les enfants, puisque, avec ces derniers, mieux vaut les laisser manquer à l'intégrité matérielle de la confession, que de courir le danger de leur apprendre, ou d'exciter leur curiosité à chercher à connaître ce qu'ils ignorent encore ; ainsi parlent Laymann, Coninck, Busembaum [2], etc. Voyez ce que nous dirons dans le dernier chapitre, § 4. En quatrième lieu, pour ce qui est du nombre des péchés que peuvent avoir commis les habitudinaires, quand il n'est pas possible d'en avoir le nombre certain, le confesseur s'attachera surtout à connaître l'état du pénitent, c'est-à-dire sa manière de vivre, l'application qu'il donne aux affaires, le temps qu'il a employé à converser avec son complice, le lieu qu'il a pour la plupart du temps habité, et il partira de là pour faire ses interrogations sur le nombre, demandant au pénitent combien de fois, plus ou moins, il a péché chaque jour, ou chaque semaine, ou chaque mois, lui proposant divers nombres, par exemple trois ou quatre fois, ou bien huit ou dix fois, afin de voir à quel nombre il s'arrêtera ; et si le pénitent s'arrête au plus grand nombre, il sera bon de l'interroger de nouveau sur un plus grand nombre encore. Mais en cela le confesseur doit avoir soin de ne pas apporter trop de sollicitude et d'anxiété à vouloir connaître exactement le nombre certain des péchés, ni même à porter un jugement certain ; il doit se contenter de s'informer en général de la fréquence des chutes,

1. Cf. lib. VI, n. 607, à ces mots: *Sed hæc*. — 2. Cf. lib. VI, n. 632.

et de porter là-dessus un jugement approximatif, en prenant les péchés pour ce qu'ils sont devant Dieu. Quelques docteurs prétendent que, pour les péchés intérieurs des habitudinaires, comme sont les péchés de haine, de complaisance sensuelle et de désir, il suffit ordinairement de demander le temps qu'a duré la mauvaise habitude ; mais cela ne me satisfait point pleinement, parce que l'un sera plus appliqué aux affaires qu'un autre, ou bien sera dans un lieu où il y aura moins d'occasion d'avoir de mauvaises pensées ; celui-ci sera plus épris de la passion que celui-là. C'est pourquoi il faut faire en général ces demandes sur l'application, le lieu et la passion, etc., pour porter un jugement au moins sur la fréquence plus ou moins grande de ces actes intérieurs. Du reste, après deux ou trois interrogations qu'il aura faites, le confesseur ne devra point se mettre en peine s'il lui semble n'avoir encore qu'une idée confuse du jugement qu'il doit en porter, puisqu'il est moralement impossible d'espérer de plus grands éclaircissements de consciences embrouillées et en désordre. En cinquième lieu, il ne convient point, régulièrement parlant, que le confesseur se mette à reprendre le pénitent pendant qu'il se confesse, de peur qu'il ne s'effraye et n'omette quelque péché. Néanmoins il est bon quelquefois, au milieu même de la confession, de lui exposer charitablement la malice de quelque faute plus grave, pourvu qu'aussitôt après on ranime son courage en lui disant : « Mais maintenant voulez-vous changer véritablement de vie ? eh bien, faites-moi une bonne confession ; n'ayez point peur ; dites tout, afin que je vous donne l'absolution de tous vos péchés. » En sixième lieu, on doit observer que, bien que les confessions générales soient très-utiles, le confesseur ne doit pourtant pas être trop rigoureux à vouloir faire répéter les confessions déjà faites ; puisque la présomption est pour leur validité, toutes les fois que *l'erreur n'est point manifeste*, comme le dit le P. Segneri. Les rechutes mêmes (comme nous l'avons dit au n° 46) ne sont point des signes certains de la nullité des confessions précédentes, surtout si la personne s'est maintenue quelque temps sans retomber, ou bien si, avant de retomber,

elle a opposé quelque résistance notable. Toutefois, il faudrait en juger tout autrement, si le pénitent était retombé le plus souvent tout aussitôt, comme, par exemple, deux ou trois jours après la confession faite, et sans opposer aucune résistance, parce qu'alors il paraît moralement certain qu'il y a eu défaut de repentir et de propos.

CIV 2. Après que le confesseur a entendu les péchés, il est obligé de juger de leur gravité et de leur nombre, parce que, bien que pour absoudre validement il suffise qu'il connaisse le péché, au moins sous le concept général de péché; il doit cependant, pour absoudre licitement, porter un jugement prudent sur chacune des fautes, au moins d'après ce qui arrive communément, et, pour le reste qui lui paraît moins clair et moins ordinaire, il suffit qu'il entende la confession et qu'il en donne l'absolution, comme il peut en être aux yeux de Dieu; ainsi pensent Lugo, Holzmann, les docteurs de Salamanque, Sporer [1], etc. Observez ici que souvent on se trompe, en prenant pour moyen de porter un jugement certain sur la qualité du péché, ou de savoir s'il est grave ou léger, le parti de demander à des pénitents ignorants s'ils ont cru, en le commettant, commettre un péché mortel ou véniel. Le plus souvent, ces sortes de personnes répondent au hasard, et disent ce qui leur vient le premier à la bouche; et c'est ce qui se voit journellement par l'expérience (comme je l'ai vu moi-même mille fois), que, si peu après le confesseur leur répète la même demande, ils répondent tout le contraire. En outre, on doit observer ici, pour ce qui est de l'obligation du pénitent, que s'il voit que le confesseur ne comprend pas la gravité de sa faute, il est tenu de l'en avertir lui-même, sans quoi sa confession serait sacrilége. De même encore, si, après s'être confessé, il remarque que le confesseur n'a point entendu son péché, il doit de nouveau le lui confesser.

CV. 3. Le confesseur est tenu d'instruire le pénitent, quand il voit ou juge prudemment qu'il ignore les vérités nécessaires de

1. Lib. VI, n. 627.

la foi ou du salut. Il suffira du reste que, pour le moment, avant de l'absoudre, il l'instruise sur les principaux mystères, comme nous l'avons dit au chapitre IV, n° 3, parce que, quant aux autres choses de nécessité de précepte, il suffit que le pénitent promette de s'en faire instruire par d'autres personnes, au moins en substance; et les confesseurs qui ont beaucoup de charité ne refusent point de s'en charger eux-mêmes. Le confesseur doit pareillement instruire le pénitent sur l'obligation de restituer les biens, la réputation ou l'honneur, d'éloigner l'occasion prochaine, de réparer le scandale donné, de faire la correction ou l'aumône quand on le doit, etc. Il faut, de plus, observer que, si le pénitent se présente sans être suffisamment disposé, le confesseur est tenu (comme l'enseignent Laymann, Suarez, Busembaum, Sporer, etc.) de faire tout son possible pour le disposer à l'absolution [1]. Ici, je ne sais comment ils peuvent s'excuser devant Dieu, ces confesseurs paresseux qui, aussitôt qu'ils connaissent que le pénitent n'est point suffisamment disposé, le renvoient en lui disant avec humeur: « Allez, puisque je ne puis vous absoudre ; revenez une autre fois. » Je dis avec les auteurs cités ci-dessus, que toutes les fois que le confesseur est appelé à entendre la confession du pénitent, il est tenu, par une obligation rigoureuse de charité, de faire tout son possible pour le disposer à l'absolution, en lui exposant la laideur de ses péchés, la valeur de la grâce divine, le péril de la damnation, et autres semblables vérités. Il doit lui importer peu que le temps presse et que les autres pénitents s'en aillent, parce qu'ils ne peuvent attendre si longtemps : car il n'est point obligé alors de veiller au bien des autres, mais seulement à celui de son pénitent; et ce n'est pas des autres qu'il aura à rendre compte à Dieu pour ce moment-là, mais bien de ce dernier. Il vaut mieux (disait saint François-Xavier) faire peu de confessions et les bien faire, que d'en faire beaucoup et les mal faire. Combien de pénitents se sont présentés à moi sans être disposés, et que j'ai eu soin, avec le secours de Dieu, de

1. Cf. lib. VI. n. 608. à ces mots : *Hic adverte.*

disposer comme il faut, que j'ai pu enfin absoudre à ma grande consolation ! Au moins cela pourra servir à engager le pénitent à bien se préparer pour revenir disposé la prochaine fois qu'il devra se confesser.

CVI. 4. Le confesseur est obligé d'avertir le pénitent. Mais, pour faire l'avertissement comme il convient, non-seulement il doit s'informer de l'espèce et du nombre des péchés, mais encore de leur origine et de leurs causes, pour leur appliquer les remèdes opportuns. Quelques confesseurs se contentent de demander l'espèce et le nombre des péchés, et rien de plus : s'ils voient ensuite le pénitent disposé, ils l'absolvent; sinon, ils le renvoient aussitôt sans lui dire autre chose que ces paroles: « Allez, puisque je ne puis vous absoudre. » Ce n'est point ainsi qu'agissent les bons confesseurs: ils commencent par examiner l'origine et la grièveté du mal; ils s'informent de l'habitude et des occasions qu'a eues le pénitent de pécher; dans quel lieu, dans quel temps, avec quelles personnes, dans quelles conjonctures; puisque, par ce moyen, ils peuvent mieux faire ensuite la correction, disposer le pénitent à l'absolution et lui appliquer les remèdes.

CVII. Après ces demandes faites, et la connaissance étant ainsi acquise de l'origine et de la grièveté du mal, le confesseur procédera alors à faire la correction et à donner les avis convenables ; parce que, bien que, comme père, il doive entendre avec charité les pénitents, néanmoins il est obligé, comme médecin, de les avertir et de les corriger autant qu'il est nécessaire, surtout ceux qui se confessent rarement et qui ont la conscience chargée d'une foule de péchés mortels. Et c'est encore là ce qu'il doit faire même avec les personnes de distinction, les magistrats, les princes, les prêtres, les curés et les prélats, lorsque ceux-ci se confessent de quelque faute grave avec peu de componction. Le pape Benoît XIV disait dans sa bulle *Apostolica*, § 22, que les avertissements du confesseur sont plus efficaces que les prédications qui se font en chaire ; et c'est avec raison, car le prédicateur ne connaît point les circonstances particulières comme les connaît le confesseur; c'est pourquoi ce der-

nier peut faire beaucoup mieux la correction et appliquer les remèdes au mal. De même encore le confesseur est obligé d'avertir celui qui est dans l'ignorance coupable de quelqu'une de ses obligations, ou bien de quelque point de la loi soit naturelle, soit positive. Si l'ignorance du pénitent, sans même être coupable, avait pour objet des choses nécessaires au salut, ou qui intéressent le bien commun des fidèles, le confesseur doit, en tout cas, lui faire connaître la vérité, quand bien même il n'aurait aucun fruit à espérer de son avertissement.

CVIII. Mais on demande ensuite si, quand l'ignorance porte sur autre chose et qu'elle est invincible, en sorte que le pénitent soit dans une parfaite bonne foi, le confesseur est tenu alors de l'avertir de la vérité, quand même il n'espérerait aucun fruit de l'avertissement. Quelques docteurs l'affirment, tels qu'Adrien, Wigandt, Concina et quelques autres encore, avec Elizar et Gonzalez (bien que ces deux derniers en exceptent l'ignorance des préceptes qui ont les hommes pour auteur). Le P Liberio de Jésus, carme déchaussé, a dernièrement même, dans ses Controverses dogmatiques, pris fortement à tâche la défense de ce sentiment, mais peu à son honneur, car les raisons qu'il fait valoir sont trop frivoles. On va les voir exposées dans les réponses que nous allons donner. Au contraire, le sentiment commun, qui est le vrai, nie cette obligation, et c'est celui que soutiennent Cano, Suarez, Navarre, P. Soto, Corduba, Laymann, Sanchez, Lugo, Vasquez, Castropalao, Bonacina, Ponce, Coninck, Anaclet, Escobar, Roncaglia, Sporer, Elbel, Viva, Holzmann, les théologiens de Salamanque, et un nombre infini d'autres encore [1] De plus, ce sentiment est admis même par deux autres auteurs très-ridiges, Habert et Antoine. Habert, ayant à parler d'un mariage nul en vertu de quelque empêchement occulte, s'est exprimé ainsi : « Si l'on ne voit pas de remède à un mal occulte et ignoré invinciblement, et qu'on trouve à le faire connaître de graves inconvénients, le confesseur devra le dissimuler, et laisser l'époux dans sa bonne foi [2]. »

1. Cf. lib. VI, n. 610.
2. Si adversum malum occultum, et invincibiliter ignoratum, nullum appa-

Antoine a dit également : « S'il y a danger probable de voir l'avertissement qu'on donnerait avoir pour tout effet des péchés formels que commettrait le pénitent, ou bien encore quelque grave scandale, etc., on doit différer l'avertissement, et demander dispense [1]. » Le P Cuniliate a dit de même : « Si le pénitent est dans la bonne foi, et qu'on craigne, en lui faisant connaître la vérité, des actes d'incontinence, ou quelque scandale, le confesseur doit garder le silence et recommander la chose à Dieu [2]. » Et de plus il ajoute que ce sentiment est le sentiment commun des docteurs, tant indulgents que rigides.

CIX. Les auteurs de notre sentiment le prouvent 1° par un texte de saint Augustin, rapporté dans le chapitre *Si quis*, IV, *de Pœnit.*, dist. 7; mais, d'un autre côté, le P. Concina répond très-bien à ce texte, parce qu'en vérité il ne fait rien au cas présent. Ce qui y fait plutôt, c'est un témoignage de saint Bernard, ainsi conçu : « J'aimerais mieux avoir gardé le silence et usé de dissimulation sur le désordre dont je me suis aperçu, que de le reprendre pour qu'il s'ensuive une aussi grande perte (la perte d'une âme) [3]. » Ils le prouvent 2° par le chapitre *Quia circa*, *de Consanguin.*, où Innocent III, étant interrogé au sujet de quelques personnes qui s'étaient unies par les liens du mariage au moyen d'une dispense subreptice, répondit à l'évêque : « Vous pourrez user de dissimulation, puisque vous voyez un grave scandale à craindre de la séparation des époux [4]. » Mais ce canon ne prouve pas non plus à un degré suffisant; car il est

reat remedium, et gravia incommoda prævideantur, dissimulandum est (a confessario) impedimentum, et conjux in bona fide relinquenda.

1. Si probabile periculum sit, ne ex admonitione sequatur peccatum formale pœnitentis, vel grave scandalum, etc., differenda est monitio, et petenda dispensatio. — Cf. lib. VI, n. 610.

2. Si pœnitens est in bona fide, et manifestatione nullitatis timetur incontinentia, aut scandalum, sileat confessarius, et rem Deo commendet. (Cuniliat., *de Matrim.*, § 29, n. 10).

3. Mallem aliquando tacuisse et dissimulasse, quod agi perperam deprehendi, quam ad tantam reprehendisse perniciem (*In Cant.*, serm. XLII, n. 4).

4. Disimulare poteris, cum ex separatione grave videas scandalum imminere.

douteux si le pape, en répondant ainsi, a accordé ou non la dispense de l'empêchement. Du reste, ce sentiment se prouve par une raison qui est très-forte, savoir qu'entre deux maux on doit permettre le moindre, pour éviter le plus grand; c'est pourquoi le confesseur, dans les cas dont il s'agit, doit se taire et laisser le pénitent (qui est dans la bonne foi) commettre un péché matériel, pour le préserver de tout péché formel en lui cachant la vérité, puisque Dieu ne punit que le péché formel, et qu'il ne se déclare offensé que par ce dernier; c'est pourquoi nous disons, en conséquence, que le confesseur pécherait en agissant autrement. Mais cette raison deviendra plus claire par les réponses que nous donnerons à ce qu'on nous oppose.

CX. On nous oppose 1° le passage suivant d'Ezechiel: « Si, lorsque je dirai à l'impie: Impie, vous mourrez très-certainement, vous ne parlez point à l'impie afin qu'il se retire de sa voie, et qu'il meure dans son iniquité, je vous redemanderai son sang à vous-même[1] » Voilà donc, disent-ils, le compte que doit rendre à Dieu celui qui est tenu par office d'avertir le pécheur, et qui ne l'avertit point. Mais qui ne voit qu'il est ici question de l'impie qui est dans la mauvaise foi, et qui certainement, en tout cas, doit être repris par le confesseur? C'est ainsi que l'on répond également à quelques autres textes semblables de la sainte Ecriture et des saints Pères, que l'on cite en faveur du sentiment contraire. Ils opposent 2° le chapitre *Qui scandalizaverit*, III, *de reg. jur.*, où il est dit: « Il est plus utile de laisser un scandale se produire, que d'abandonner la vérité[2] » Mais pour comprendre la réponse à y faire, il faut expliquer le cas dont parlait Bède, qui a été l'auteur de ce texte. Bède (comme le rapporte la Glose) parlait de ce que dit Jésus aux Pharisiens: « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais bien ce qui sort de la bouche[3], etc. » De sorte que, par-

1. Si me dicente ad impium, impie, morte morieris, non fueris locutus, ut se custodiat; impius in iniquitate sua morietur, sanguinem autem ejus de manu tua requiram (*Ezech.*, XXXIII, 8).

2. Utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur.

3. Non quod intrat in os coinquinat hominem, sed quod procedit ex ore, etc. (*Matth.*, XV, 11).

lant du langage purement pharisaïque, Bède dit en conséquence, que, bien que les Pharisiens se scandalisassent, ou pour mieux dire, s'étonnassent de la doctrine de Jésus-Christ, qu'ils affectaient de trouver relâchée, il était plus utile de permettre ce scandale que de cesser d'annoncer la vérité. Eh bien, je le demande, que peut faire cela à notre cas? Ils opposent, en troisième lieu, une certaine proposition de saint Thomas [1]; mais le saint s'y explique clairement, et dit que la vérité n'est point offensée quand elle est passée sous silence par le prédicateur même chargé d'office de la faire connaître, mais bien quand elle est annoncée mutilée, c'est-à-dire quand on en enseigne une partie et qu'on garde le silence sur l'autre; en sorte que, par ce moyen, on fait naître quelque erreur dans l'esprit des auditeurs, comme, par exemple, si le prédicateur disait que le mariage est illicite entre les personnes unies au troisième degré de parenté, les auditeurs seraient portés à croire qu'il est permis au quatrième degré. Ils objectent 4° qu'au confesseur appartient aussi l'office de docteur, et qu'à ce titre, il est tenu d'enseigner la vérité. On leur répond que le confesseur est non-seulement un docteur, mais aussi un médecin; et qu'en conséquence, lorsqu'il voit que le remède, c'est-à-dire l'avertissement, tournera à la perte du pénitent, il doit s'abstenir de l'administrer. Et, bien qu'il soit docteur, néanmoins, comme son office est un office de charité institué par le Rédempteur uniquement pour le bien des âmes, il doit, il est vrai, enseigner la vérité, mais seulement les vérités qui sont utiles, et non celles qui auraient pour effet la damnation des pénitents. C'est pourquoi saint Thomas dit, en parlant de celui qui a l'office d'enseigner : « Il est nécessaire que celui qui a mission d'enseigner n'enseigne point le contraire de la vérité, mais qu'il expose la vérité suivant la convenance des temps et des personnes [2] »

1. In IV. dist. 38, q. 2, art. 4. p. 1, ad 3m

2. Contrarium veritati non doceat, sed veritatem (notez) secundum congruentiam temporis et personarum proponat ille, cui incumbit officium docendi.

CXI Ils objectent 5°, que cette ignorance du pénitent n'est point invincible en ce cas, mais bien qu'elle est vincible, puisque la voie lui est ouverte pour connaître la vérité; et si elle est vincible, elle est par là même coupable. Mais on leur répond que, pour que l'ignorance soit coupable en quelqu'un, il ne suffit point qu'il puisse connaitre la vérité, mais qu'il faut, de plus, qu'il en vienne à se douter de l'obligation de la connaitre, sans quoi son ignorance est nécessairement invincible. Et telle est certainement la doctrine de saint Thomas [1], qui appelle invincible toute ignorance qui ne saurait être surmontée par l'étude. Or, par quelle étude quelqu'un peut-il surmonter son ignorance, s'il ne se doute nullement d'y être, ou tout au moins, de l'obligation où il serait de la surmonter? C'est pourquoi les docteurs, saint Antonin, Silvius, Gerson, Suarez, Cajetan, Navarre, Armilla, Castropalao, Sanchez, Vasquez, Sair, les auteurs de la *Théologie de Salamanque*, etc. (voyez au chap. Ier, n. 5), disent d'un commun accord que, pour constituer l'ignorance vincible, il faut que l'homme ait la pensée du précepte; puisque, de même qu'il faut que la loi nous soit intimée pour que nous soyons obligés de l'observer, de même aussi, pour que nous soyons obligés de penser à la loi, il faut que cette obligation nous soit intimée au moyen de la connaissance, ou tout au moins, du soupçon de l'existence de cette loi; de là le P Segneri [3] tire avec raison à ce propos la conclusion suivante : « L'ignorance est invincible, dit-il, quand la personne n'a rien qui la porte à douter, ni, par conséquent, aucun moyen de vaincre son erreur »

CXII. Ils opposent, sixièmement, le raisonnement qui suit : si un tel pénitent était averti, il pécherait, devenant dès lors coupable d'une ignorance vincible; par conséquent, il est toujours mal disposé pour l'absolution. Mais cet argument, auquel nos adversaires attribuent une grande force, me paraît, à moi,

1. 2-2, q. 43, ad 2m,
2. Ignorentia invincibilis dicitur, quia studio superari non potest (1 et 2, q. 76, a. 7),
3. *Le Confess. instruct.*, c. XXVIII.

peu digne de leur sagesse. En effet, qui n'en voit le vice, et la réponse claire qu'on peut y faire? On n'a point à chercher dans le pénitent des dispositions interprétatives, c'est-à-dire ce qu'il ferait s'il se trouvait soumis à telle ou telle épreuve, tandis qu'il ne pense à rien de semblable dans le moment présent, parce que autrement, si les confesseurs avaient la fantaisie de présumer des indispositions interprétatives dans les pénitents, il y en aurait peu qu'ils pussent absoudre; car ils pourraient juger que beaucoup d'entre eux, si leurs enfants venaient à être tués, seraient certainement portés à garder de la haine contre leurs meurtriers; que s'ils étaient tourmentés par des tyrans, beaucoup d'entre eux renieraient même la foi. Il suffit donc de trouver dans le pénitent, pour l'absoudre, la disposition actuelle, c'est-à-dire qu'il soit *hic et nunc* résolu à ne point pécher en général, à quelque occasion que ce soit. Et ainsi, il suffit pour l'absolution que le pénitent soit *hic et nunc* disposé par sa volonté actuelle, sans qu'on doive être arrêté par la considération de sa volonté interprétative, pour le cas où il serait averti par le confesseur En résumé, toutes ces objections ne servent qu'à montrer toute l'insuffisance du sentiment contraire. Il en est de même encore (qu'on me pardonne cette digression) de quelques autres opinions que veulent patroner aujourd'hui certains auteurs, qui semblent se faire gloire de soutenir les opinions les plus sévères. D'un autre côté, je ne saurais louer ces autres qui, pour venir en aide aux âmes, ont voulu mettre les consciences trop au large : car le Seigneur veut bien, il est vrai, que tous se sauvent, mais il veut qu'ils se sauvent par l'observation de ses lois. Mais je ne puis non plus en louer d'autres qui mettent les consciences trop à l'étroit en leur supposant prescrites beaucoup de lois auxquelles Dieu n'a point voulu, ou du moins, n'a point déclaré vouloir nous obliger. Je ne sais si l'on doit se faire moins de scrupule d'astreindre les âmes à certaines opinions trop rigides, au risque de causer leur perte entière, que d'approuver, d'autres opinions trop bénignes. Ce qui est pire encore, c'est de voir aujourd'hui paraître chaque jour tant de livres remplis

d'injures, d'invectives et de satires réciproques entre les partisans des opinions rigides et ceux qui affectent d'être indulgents, ce qui est un scandale pour l'Eglise entière et un motif pour nos ennemis de nous insulter, en même temps que, au lieu de faire briller la vérité, cela ne fait que la rendre plus douteuse et l'obscurcir davantage, attendu que cette manière d'écrire fait voir que l'on parle, non le langage de la raison, mais celui de l'entêtement et de la passion; et celui qui parle ainsi ne peut ni persuader, ni convaincre.

CXIII. Mais revenons à notre sujet. Du sentiment commun exposé tout à l'heure, on infère, 1°, avec Laymann, Sanchez, Lugo, Castropalao, Holzmann, Habert, Antoine et les autres en général, que, dans le cas où le pénitent aurait contracté un mariage invalide par le fait de quelque empêchement occulte, et serait dans la bonne foi, tandis qu'il y aurait danger d'infamie, de scandale, d'incontinence, si on lui en faisait connaître la nullité, le confesseur doit alors le laisser dans sa bonne foi jusqu'à ce qu'il lui ait obtenu la dispense, à moins que cette dispense ne puisse facilement et tout de suite être obtenue du pape, ou au moins de l'évêque, selon le sentiment commun et très-probable [1] qui veut que, lorsque le temps ne permet pas de recourir au pape, et qu'autrement il y a danger de scandale ou d'infamie, l'évêque peut alors dispenser des empêchements même dirimants, quand le mariage se trouve déjà contracté (voyez au chapitre XX, n. 36); et qu'au surplus, lorsque la dispense ne peut être obtenue, les époux doivent être laissés dans la bonne foi. Benoît XIV, dans ses Notifications [2], fait de grands reproches à un curé pour n'avoir pas laissé dans la bonne foi deux époux qui avaient contracté un mariage nul pour cause d'empêchement dirimant occulte. Mais, dans ce cas, si la femme s'accusait d'avoir refusé le devoir au mari, on demande si le confesseur peut lui faire une obligation de le rendre. Plusieurs l'affirment, comme Lugo, Sanchez, Concina, Henriquez, Escobar, Ledesma, Lacroix, etc., parce qu'alors celle-ci (comme ils

1. Cf. lib. VI, n. 612. — 2. *Notif.* LXXXVII, n. 24.

le disent) tenant le mariage pour valide, est obligée de suivre ce que sa conscience lui dicte. Mais il me semble qu'en ce point l'opinion de Soto, d'Hurtado et de Bonacina est plus sûre : elle consiste à dire que le confesseur doit alors lui déclarer en termes généraux qu'elle ne peut recevoir l'absolution si elle ne veut point remplir son obligation, et qu'on sait bien que la femme est tenue de rendre le devoir à son mari[1] Mais si ce mariage fait pour être nul n'est point encore contracté, et qu'il soit cependant sur le point de l'être, on demande si le confesseur doit avertir le pénitent de sa nullité, quand il voit que l'avertissement ne servira de rien. Les uns le nient d'une manière absolue, les autres l'affirment; mais Castropalao et les théologiens de Salamanque disent, avec plus de probabilité, que, régulièrement parlant, on doit, en ce cas, donner l'avertissement, surtout s'il s'agit d'un empêchement de parenté, parce qu'alors il n'y a aucun déshonneur à suspendre les noces; d'autant plus que cet empêchement peut, dans la suite, facilement être connu par les époux eux-mêmes, et alors leur péché, de matériel, deviendrait facilement formel. C'est pourquoi, comme l'a dit Laymann, en pareil cas, toutes les fois qu'il y a quelque espérance de réussir, on ne doit point omettre l'avertissement; mais si l'on désespérait entièrement du fruit de l'avertissement, les mêmes auteurs cités, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, avec Lacroix et Aversa, disent que le confesseur doit garder le silence jusqu'à ce qu'il ait obtenu la dispense[2]

CXIV Mais il se présente ici un cas qui peut arriver très-facilement et qu'il est très-difficile de résoudre, savoir : comment devrait se comporter le confesseur, si, lorsque les époux sont déjà à l'église, l'un des deux manifestait, en se confessant, quelque enpêchement occulte, et que le mariage ne pût se différer sans déshonneur ou scandale. Quelques docteurs veulent qu'en ce cas, le pénitent fasse vœu de chasteté, au moins pour un temps, afin de pouvoir donner ce motif de

1. Cf. lib. VI, n. 611. — 2. Lib. VI, n. 612.

différer les noces. Mais Roncaglia et l'auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs* disent avec raison que ce moyen est périlleux, parce qu'on pourra facilement n'y voir qu'un prétexte. D'autres soutiennent qu'on doit laisser faire un tel mariage sans rien dire. Mais l'opinion la plus communément admise comme la plus probable, c'est celle qu'ont embrassée Suarez, Pignatelli, Cabassut, Sanchez, Bonacina, les docteurs de Salamanqne, etc., avec Benoît XIV [1], et qui consiste à dire que, dans un tel cas et dans une telle urgence, l'évêque peut très-bien dispenser, et qu'il peut même, selon Sanchez, Ponce, Castropalao, Concina, Vasquez, les théologiens de Salamanque, Valentia, Elbel, etc., déléguer à d'autres, même généralement, cette faculté, comme étant annexée à l'office épiscopal. Et même Roncaglia, et l'auteur tout à l'heure mentionné de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs* prétendent, non sans fondement, en citant en leur faveur l'autorité de Pignatelli, que, dans ce cas, la loi de l'empêchement devenant nuisible, le curé ou tout autre confesseur prudent pourrait déclarer que cette loi n'oblige point alors. Ils observent cependant, que toujours, pour plus de sûreté et aussi par respect pour les statuts de l'Eglise, on doit recourir à la sacrée Pénitencerie pour en obtenir la dispense [2].

CXV. On infère de ce même sentiment, en second lieu, avec Cano, Suarez, Ponce, Laymann, Sanchez, Lugo, Vasquez, Concina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque et même généralement tous les autres, que, lorsqu'on désespère entièrement de rien obtenir, on doit omettre même d'avertir d'une restitution à faire, parce qu'on doit éviter le dommage spirituel de l'un, plutôt que le dommage temporel de l'autre. Et Sanchez, Lugo, Laymann, Roncaglia, Vasquez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., partagent le même avis, s'il est à craindre que l'avertissement n'occasionne des scandales parmi les autres, des propos déshonorants ou des querelles, parce qu'il vaut tou-

1. *De synod.*, lib. IX, c. XI, n. 2. — Cf. lib. VI, n. 613.

jours mieux empêcher le mal formel que le mal matériel[1] Néanmoins, Roncaglia et Viva observent avec Laymann, que l'on ne doit pas juger facilement que le pénitent, connaissant une fois la vérité, ne voudra pas obéir, si ce n'est tout de suite, au moins quand son émotion sera calmée. Et même Lugo dit avec d'autres que l'on ne doit point omettre l'avertissement, quand il y aurait scandale, s'il y a espérance que le scandale cessera en peu de temps; mais cela doit s'entendre conformément à ce qu'enseignait Benoît XIV, c'est-à-dire qu'on doit le faire dans le cas où le silence que garderait le confesseur devrait avoir pour effet de confirmer le pécheur dans ses mauvaises dispositions au grand scandale des autres, ou bien quand le pénitent se trouve dans l'occasion prochaine de pécher, ou avoir des pensées auxquelles il a eu habitude de consentir par le passé[2] Lugo, Tamburrino et Busembaum observent, d'un autre côté, que le confesseur peut bien laisser le pénitent dans sa bonne foi et remettre l'avertissement à un temps plus opportun, s'il craint pour le moment qu'il ne le reçoive pas de bon cœur[3].

CXVI. Toutefois, il y a deux cas où le confesseur doit absolument instruire le pénitent de la vérité; le premier, quand le pénitent l'interroge, parce qu'alors le confesseur doit sans aucun doute lui manifester la vérité : puisqu'alors son ignorance cesserait d'être invincible[4]. Le second, quand son ignorance tournerait au dommage spirituel de la communauté, comme l'enseignent, avec le commun des théologiens, Lugo, Busembaum, Aversa, les docteurs de Salamanque, Dicastillo[5], etc.; alors le confesseur est tenu d'avertir le pénitent, quand bien même l'avertissement devrait pour lors causer du scandale, puisqu'un tel pénitent voyant qu'il ne peut être absous par personne s'il ne se corrige, il y aura lieu d'espérer qu'il finira par se repentir au moins plus tard; et on ne doit pas être arrêté par la crainte que l'avertissement ne lui soit pour lors une occasion de ruine, parce que le confesseur est un ministre établi, non pas seule-

1. Cf. lib. VI, n. 614, v. inf. 2 et 3. — 2. Cf. lib. VI, n. 616, à ces mots : *Excip.* 3. — 3. Cf. lib. VI, n. 609, v. 9. — 4. Ibid., n. 616, à ces mots : *Excip.* 2. — 5. Ibid., n. 615.

ment pour le bien de ses pénitents particuliers, mais encore pour celui de tout le peuple chrétien ; et, par conséquent, il est obligé de préférer le bien commun au bien particulier du pénitent. Le confesseur doit donc, quoi qu'il arrive, avertir les princes, les gouverneurs, les prélats, les curés et les confesseurs qui manquent à leur devoir, soit en administrant mal la justice ou en choisissant de mauvais ministres, soit en conférant des offices ou des bénéfices à des indignes, soit en dépensant en frivolités les fruits de leur prébende, et donnant ainsi mauvais exemple aux autres, soit encore en administrant mal les sacrements, puiqu'il est difficile d'admettre en ces derniers une ignorance invincible ; et quand bien même elle serait invincible, elle sera toujours nuisible à la communauté, au moins par le scandale qu'elle devra causer ; car les autres penseront facilement qu'il est permis de faire ce qu'ils voient faire à leurs supérieurs. En outre, comme l'enseigne le pape Benoît XIV dans sa bulle *Apostolica*, déjà citée, on doit tenir la même conduite à l'égard de ceux qui fréquentent les sacrements, toutes les fois que les autres en prennent mauvais exemple[1] Quant à ce que doit ensuite faire le confesseur dans le doute si l'avertissement doit être salutaire ou nuisible, Lugo, Dicastillo, les docteurs de Salamanque, etc., disent qu'il doit alors peser ensemble les raisons de craindre et celles d'espérer, et opter pour ce qui lui présentera le moins d'inconvénients. Du reste, régulièrement parlant, on doit toujours se mettre en garde contre les péchés formels plutôt que contre les péchés matériels. Le P. Concina dit, au sujet de la correction fraternelle, que, dans le doute, si elle sera profitable ou nuisible, on ne doit point la faire ; parce que ce serait (écrit-il) agir imprudemment que de s'exposer, dans le doute où l'on se trouve, au danger d'être la cause de quelque péché pour le prochain[2]

CXVII. Le confesseur est obligé d'absoudre le pénitent, quand il le trouve disposé. A l'égard de cette disposition, il y a plu-

1. Cf. lib. VI, cit. n. 615, à ces mots : *Excip. tamen* I. — 2. Ibid., n. 616, à ce mot : *Utrum.*

sieurs choses à observer. Observons d'abord, qu'il est peu de pénitents, surtout parmi les ignorants, qui fassent avant de se confesser l'acte de contrition. Quelques confesseurs se contentent de faire à quelques-uns d'entre eux la question suivante : « Demandez-vous maintenant pardon à Dieu de tout cela? » (ce qui d'ailleurs, n'est point un véritable acte de douleur); ou bien : « Vous repentez-vous de tout votre cœur? » Et, sans dire autre chose, ils leur donnent l'absolution. Les bons confesseurs n'agissent point ainsi : ils s'appliquent surtout à faire concevoir à leurs pénitents (nous parlons ici de ceux qui sont chargés de péchés mortels) un véritable repentir et une véritable horreur de leurs mauvaises actions; ils ont soin de leur faire faire un acte d'attrition, en leur disant par exemple : « Ah ! mon fils ! où devriez-vous être maintenant? Hélas ! dans l'enfer, au milieu du feu éternel, désespéré, abandonné de tous, abandonné même de Dieu pour toujours. Repentez-vous donc d'avoir offensé Dieu, pour l'enfer que vous avez mérité. » Remarquons ici qu'on ne fait pas bien l'acte de contrition, quand on se repent du péché qu'on a commis, parce qu'on a mérité l'enfer, mais qu'il faut se repentir d'avoir offensé Dieu, parce qu'on a mérité l'enfer. De là le confesseur passe à lui faire faire un acte de contrition : « Mon fils, qu'avez-vous fait? vous avez offensé un Dieu infiniment bon; vous avez perdu pour lui tout respect, vous lui avez tourné le dos, vous avez méprisé sa grâce; allons, puisque vous avez offensé un Dieu dont la bonté est infinie, repentez-vous donc maintenant de tout votre cœur, détestez et haïssez les injures que vous lui avez faites pardessus tous les maux non, jamais plus, etc. » Observons, en second lieu, que régulièrement parlant, le confesseur doit absoudre les pénitents disposés, mais qu'il peut bien aussi leur différer l'absolution, lorsqu'il le juge à propos, comme l'enseignent communément les docteurs[1] Pour savoir ensuite s'il est utile ou non de le faire sans le consentement du pénitent, voyez ce que nous dirons au dernier chapitre, § 2, n. 14, en

1. Lib. VI, n. 362.

parlant des récidifs. Observons, en troisième lieu, que le confesseur doit être certain des dispositious du pénitent pour pouvoir l'absoudre; car les actes du pénitent (dans lesquels consistent ses dispositions) sont la matière du sacrement de pénitence. Mais de même que dans les autres sacrements, dont la matière est quelque chose de physique, la certitude doit aussi être physique; de même, dans celui-ci, dont la matière est morale (étant intérieure, et par là même peu perceptible pour les sens), la certitude morale suffit, selon la règle de saint Thomas, dont voici les termes : « On ne doit pas exiger pour tous les sujets la même espèce de certitude, mais se contenter pour chacun de celle qui lui est propre [1]. » C'est pourquoi il suffit au confesseur, pour donner l'absolution au pénitent, *qu'il porte un jugement prudent et probable sur la bonté de ses dispositions*, comme l'écrit l'auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs* [2], sans pouvoir prudemment le soupçonner d'apporter des dispositions contraires. Cardenas, Mazzotta et Suarez disent la même chose, et ce dernier ajoute : « Il suffit que le confesseur juge prudemment et avec probabilité que le pénitent est disposé [3]. » La même chose est enseignée encore par le Catéchisme romain (*de Pœnit.*, n. 60), où il est dit : « Si, après avoir entendu la confession, le prêtre juge que le pénitent n'a manqué absolument ni d'application à faire l'énumération de ses fautes, ni d'attention à les détester, il pourra l'absoudre [4]. » Ainsi donc, d'après le Catéchisme, le confesseur peut absoudre le pénitent toutes les fois qu'il ne juge point que la douleur lui fasse absolument défaut, puisque, alors il doit la présumer dans le pénitent qui s'est confessé [5].

1. Certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum (2-2, q. 47, a. 9, ad 2m).

2. *Instruct.*, p. 1, c. xv, n. 150.

3. Sufficit ut confessarius prudenter et probabiliter judicet pœnitentem esse dispositum.

4. Si audita confessione (sacerdos) judicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem pœnitenti omnino defuisse, absolvi poterit.

5. Cf. lib. VI, n. 57 et 461.

CXVIII. Voici le moment de parler de cette grande question, aujourd'hui si débattue, savoir : si le confesseur peut et doit donner l'absolution à celui qui veut suivre une opinion qu'il tient pour probable, quoique lui-même il ne la tienne pas pour telle. Si le pénitent est ignorant au point de ne pouvoir se former une conscience droite sur la probabilité de cette opinion, il est certain qu'alors il ne peut l'absoudre ; mais ce qui fait la difficulté, c'est de savoir si, lorsque le pénitent est bien capable de se former une bonne conscience, le confesseur peut et doit alors l'absoudre. Fagnan, Eliz., Concina, Antoine et les autres partisans de l'opinion rigide le nient, en donnant pour raison que, dans le sacrement de la confession, le confesseur est juge, et que le pénitent doit se soumettre au jugement de son juge. Mais le sentiment le plus commun, c'est que le confesseur peut et doit, en ce cas, l'absoudre sous peine de péché grave (au moins, si la confession a été en matière grave, attendu que Suarez, Sanchez, etc., disent que refuser l'absolution lorsque la confession est en matière légère, cela ne constitue qu'une légère faute). Ainsi pensent Navarre, Soto, Azor, Suarez, Salonius, Medina, Castropalao, Valentia, Saïr, Vasquez, Laymann, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., et c'est ce qu'admettent même plusieurs auteurs probabilioristes, comme Vigandt, Pontas, Victoria et Cabassut. Mais on doit surtout remarquer ce qu'enseignent Navarre et saint Antonin. Voici ce que dit Navarre : « S'il y a opposition d'opinions entre les docteurs, et que le confesseur croie avoir pour lui des raisons évidentes, tandis que le pénitent n'en aurait de son côté que de douteuses, il ne doit pas l'absoudre ; mais, si les raisons du confesseur n'ont pas cette force, ou que celles de son pénitent aient autant de valeur que les siennes, ou à peu près, et que celui-ci puisse citer à son appui quelque célèbre docteur, il pourra l'absoudre, comme nous l'avons soutenu après Adrien [1]. »

1. Si sint contrariæ doctorum opiniones, et (confessarius) credit, se evidenti ratione niti, pœnitentem dubia, non debet eum absolvere ; et si confessarius non adeo forti ratione nititur, vel pœnitens nititur pari vel fere pari, et habeat aliquem pro se doctorem clarum, poterit absolvere, ut post Adrianum tenuimus.

Saint Antonin a dit de son côté : « Que le confesseur prenne garde d'être trop prompt à juger qu'une faute est mortelle, quand il n'en a pas la certitude et qu'il n'a qu'une science médiocre. Si les sentiments sont partagés, qu'il avise à ce qu'il y a de plus sûr, sans mépriser pourtant ceux qui suivent l'opinion contraire, ni leur refuser pour cela l'absolution[1] » Notez bien ces derniers mots. Néanmoins il en excepte ensuite le cas où la conscience du confesseur lui dicterait absolument que la faute est mortelle[2] ; » et c'est ce que dit aussi Navarre, et plus loin ce que nous dirons nous-mêmes vers la fin, c'est-à-dire quand l'opinion du pénitent apparaît au confesseur entièrement fausse. Saint Antonin confirme encore dans un autre endroit ce qu'il a dit plus haut, par les paroles qui suivent : « Si le confesseur croit qu'il y a péché, il doit éclairer là-dessus la conscience du pénitent ; mais, dans le cas où ce dernier ne voudrait pas voir un péché, il n'en devrait pas moins l'absoudre[3] » Cela doit se prendre avec le sel de la discrétion (*cum grano salis*), c'est-à-dire pourvu que le pénitent tienne son opinion pour fondée, et qu'au contraire le confesseur (comme on l'a dit) ne la tienne point pour entièrement fausse : car le saint ajoute immédiatement après : « Parce qu'alors cette opinion (du pénitent) lui est dictée par sa raison, et non par quelque entêtement[4] » Saint Raimond dit la même chose comme il suit : « Je vous conseille cependant une chose, c'est de n'être pas trop porté à juger qu'il y a des péchés mortels là où l'Ecriture ne vous en donne pas la certitude ; autrement les hommes pourraient se porter au désespoir[5] » Le savant Sylvius dit encore la même

1. Caveat confessarius, ne sit præceps ad dandam sententiam de mortali, quando non est certus et clarus : et ubi sunt variæ opiniones... consultet quod tutius est ; non tamen contemnat contrariam opinionem tenentes, nec propter hoc deneget absolutionem (P. 3, tit. 17, c. XVI, § 2).

2. Si omnino conscientia confessoris dictaret illud esse mortale.

3. Si credit (confessarius) quod sit peccatum, debet ei conscientiam facere ; sed dato, quod non velit cognoscere illud esse peccatum, nihilominus tenetur eum absolvere (Ibid., tit. 16, c. XX, in fin.)

4. Quia ex ratione, et non ex protervia, hæc opinio est (Lib. III, *de Pœnit.* § 21).

5. Unum tamen consulo, quod non sis nimis pronus judicare mortalia

chose en parlant des ornements superflus des dames : « Dans le cas où les confesseurs ne pourraient pas voir clairement si un péché est mortel ou véniel, qu'ils engagent le pénitent à s'abstenir; mais, si celui-ci s'y refuse, qu'ils se gardent bien de faire qu'il se croie coupable de péché mortel, et de lui refuser l'absolution [1] » Voilà comme parlent uniformément les auteurs tant anciens que modernes.

CXIX. La raison de ce sentiment, c'est que le pénitent, quand il a fait une fois sa confession, a un droit certain et rigoureux à l'absolution; et que, par conséquent, le confesseur lui fait une grave injure s'il la lui refuse, toutes les fois que l'opinion du pénitent ne lui paraît pas tout à fait fausse. Il ne sert de rien de dire que le pénitent est mal disposé quand il ne veut point suivre l'opinion du confesseur qui est son juge, puisqu'on répond à cela que le confesseur n'est point juge de controverses, comme l'est le pape, mais qu'il est seulement juge de la disposition des pénitents, et de la pénitence que méritent leurs fautes, comme l'a déclaré le concile de Trente, session XIV, chapitre V, où il est dit que les prêtres sont juges en ceci seulement, qu'après avoir entendu les péchés, ils donnent ou refusent l'absolution aux pénitents selon que le méritent leurs dispositions, et qu'ils leur imposent des pénitences à proportion de leurs péchés [2] Ainsi donc, pour ce qui est des opinions qui se rattachent à la disposition du pénitent, ou bien à l'administration du sacrement (par exemple, si le confesseur juge qu'il n'a point la juridiction nécessaire pour absoudre de quelque cas réservé), le pénitent doit s'en tenir au jugement du confesseur. Mais quant aux autres opinions qui regardent les obligations générales du pénitent, le confesseur n'est point

peccata, ubi tibi non constat per certam scripturam, alias possunt induci homines in desperationem.

1. Si confessarii non possint clare percipere, utrum sibi sit mortale aut veniale, persuadeant ut pœnitens abstineat : si tamen nolit, non ei faciant conscientiam de mortali, neque absolutionem negent (2-2, q. 154, a. 2).

2. Dominus noster Jesus Christus sacerdotes reliquit presides et judices, ad quos omnia mortalia deferrentur... qui pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuncient, etc.

son juge, ni il ne peut l'obliger à suivre ses opinions personnelles en lui imposant tant de nouvelles lois, auxquelles il n'était point tenu jusque là, en sorte que, pour recevoir l'absolution, il soit obligé d'abandonner ses propres opinions qu'il croit probables, et peut-être plus probables. Au contraire, quand une fois le pénitent a confessé ses fautes, et qu'il se croit suffisamment fondé à pouvoir suivre licitement un sentiment quelconque, le confesseur ne peut, sans une grave injustice, lui refuser l'absolution, à moins qu'il ne tienne ce sentiment pour tout à fait faux [1] Je dis *tout à fait faux*, bien que Lugo, Laymann, Sanchez et Lacroix disent avec Suarez et Cardenas que le confesseur est obligé d'absoudre le pénitent, quand même il tiendrait pour fausse l'opinion de celui-ci ; et que Soto dise la même chose de cette manière : « Que le prêtre pense d'une opinion qu'elle est fausse, il ne doit pas penser pour cela qu'il ne lui est pas permis d'absoudre le pénitent qui la suit, puisque la probabilité de cette opinion pourra faire qu'il soit exempt de toute faute en la suivant [2]. » Néanmoins, cela doit s'entendre comme l'explique savamment Sanchez, savoir lorsque cette opinion est jugée probable par des docteurs d'une autorité reconnue, et qu'elle a (comme on doit l'ajouter) quelque vraisemblance ; mais non pas quand le confesseur a pour sa propre opinion un principe certain, auquel il ne lui paraît pas qu'on puisse opposer une réponse satisfaisante, et qu'il reconnaît, au contraire, que l'opinion du pénitent (bien que soutenue par quelques auteurs) s'appuie sur un fondement faux ; parce qu'alors je dis avec Navarre et saint Antonin (dont j'ai rapporté les paroles plus haut) qu'il ne peut ni ne doit absoudre le pénitent, si celui-ci ne se désiste de son opinion. Du reste, dans cette controverse, où deux opinions sont en présence, l'une (mais d'un petit nombre de docteurs) qui prétend que le confesseur pèche s'il absout le pénitent qui veut suivre une opinion qu'il juge

1. Cf. lib. VI, n. 604.

2. Quia sacerdos existimet opinionem esse falsam, non tamen inde existimare debet, sibi non licere ipsum absolvere, siquidem propter probabilitatem excusabitur ille a culpa.

par lui-même probable contrairement à la sienne propre; l'autre ensuite (qui est le sentiment commun de tant et de si graves docteurs anciens et modernes) veut, au contraire, qu'il pèche s'il ne l'absout point après avoir entendu sa confession; je ne vois pas comment le confesseur qui lui refuse l'absolution peut avoir la conscience tranquille [1] Mais comment le confesseur doit-il se régler dans le choix des opinions? Doit-il professer pour la pratique les plus rigides ou les plus indulgentes? Voyez là-dessus ce que nous dirons dans notre dernier chapitre, nº 7, vers la fin.

CXX. D'autre part, on demande comment doit se conduire le confesseur avec le pénitent dont il connaît ou soupçonne quelque péché que ce dernier lui nie ou lui cache. Il faut distinguer : s'il connaît ce péché hors de la confession et par ses moyens personnels, il est certain qu'alors il ne peut l'absoudre, à moins qu'il ne puisse prudemment soupçonner que le pénitent l'a confessé à d'autres; mais s'il n'en a qu'un soupçon, ou bien s'il ne le connaît que par le rapport que d'autres lui en ont fait, et que le pénitent le nie, il ne peut, régulièrement parlant, lui refuser l'absolution; car, dans ce tribunal, il doit s'en rapporter aux pénitents, tant pour ce qu'ils avouent que pour ce qu'ils nient. Néanmoins, comme le dit Elbel, et non sans raison, si le confesseur avait appris ce péché par des témoins tellement dignes de foi, qu'ils l'en rendissent moralement certain, il ne devrait pas donner l'absolution, parce que si la règle de croire le pénitent sur sa parole est applicable dans le doute, elle ne l'est plus quand on a pour ne le pas croire un fait moralement certain [2] Enfin, si le confesseur a connaissance de ce péché, par la confession que lui en a faite le complice, il est certain, avant tout, qu'il ne peut alors interroger le pénitent en particulier sur ce même péché, à moins d'en avoir reçu la permission spéciale de l'autre complice, mais il peut seulement l'interroger en général; ensuite, il ne doit pas trop répéter les interrogations, afin d'éviter le péril de la révélation.

1. Cf. lib. VI, n. 604, à ce mot : *Cæterum*. — 2. Cf. lib. VI, n. 621

Néanmoins Laymann, Sylvestre, Navarre, Sporer et Holzmann, etc., disent, avec probabilité, qu'il peut faire quelque demande même particulière, si ces demandes ont généralement coutume de se faire à des personnes de semblable condition, par exemple, aux fiancés, s'ils ont eu quelques privautés avec leurs fiancées ; aux serviteurs, s'ils ont volé leurs maîtres, etc. Mais la plus grande difficulté c'est de savoir s'il doit absoudre le complice, quand, malgré toutes ces attentions, il n'a pu obtenir de lui l'aveu de son péché. Les uns disent qu'on doit l'absoudre conditionnellement ; les autres, qu'on doit le faire sans condition. Mais Suarez, Dicastillo, Lacroix et Viva, etc., disent là-dessus que, quand le confesseur est moralement certain que le pénitent cache sacrilégement son péché, il ne peut l'absoudre, mais qu'il doit dire à voix basse quelque prière pour cacher le refus qu'il lui fait de lui donner l'absolution[1] Pour ce qui est maintenant de l'obligation qu'a le confesseur de se maintenir en état de grâce, et s'il est excusé dans le cas de nécessité extrême, voyez ce qui en est dit dans l'*Examen*, etc., n. 11.

CXXI. 6° Le confesseur est obligé de réparer les erreurs qu'il a pu commettre en entendant les confessions, ou en donnant l'absolution. Mais il est besoin de faire ici plusieurs distinctions. 1° Quand il a commis quelque erreur sur la valeur du sacrement, par exemple, s'il n'a point proféré l'absolution, ou s'il l'a donnée sans juridiction ; alors, si ce n'est point par sa faute qu'il se soit trompé, il n'est point obligé d'avertir le pénitent à son propre déshonneur ou avec quelque autre grave inconvénient, parce qu'un avertissement de cette espèce n'est qu'un simple devoir de charité, qui n'oblige point à si haut prix ; ainsi pensent Lugo, les théologiens de Salamanque, Sporer, Viva, Elbel et les autres. On excepte en général le cas où le confesseur serait curé, ou encore celui où le pénitent serait à l'article de la mort, ou en grand danger de ne pouvoir plus se confesser. Supposé ensuite que son erreur ait été gravement

1. Lib. VI, n. 604, v. *Si autem.*

coupable, on demande, 1°, s'il est tenu d'en avertir, quoi qu'il puisse lui en coûter. Bonacina, Suarez, saint Antonin, Navarre, nient qu'il y soit aussi strictement obligé; et les docteurs de Salamanque, avec Vasquez, Hurtado, etc., appellent probable ce sentiment, tant parce que (comme ils disent), il ne paraît pas que ce précepte oblige avec une si forte charge, puisque ce n'est que par devoir de charité qu'on administre ce sacrement; qu'à cause que, de même que le pénitent ne serait pas tenu avec une telle charge de se confesser, de même non plus le confesseur n'est point tenu à si haut prix de rendre valide la confession. Mais Lugo, Tamburrino, Léandre, Sporer, Viva et Elbel affirment cette obligation, parce que, bien que le confesseur entende les confessions par charité, néanmoins, du moment où il se met à les entendre, il est tenu, par manière de quasi-contrat, d'administrèr le sacrement comme il faut; et, par-là, on répond à la première raison tout à l'heure alléguée. On répond ensuite à la seconde, que l'obligation du pénitent est différente de celle du confesseur, parce que si le pénitent connaissait la nullité de sa confession, il pourrait au moins après remédier à ce mal, au moyen d'un acte de contrition et en retournant se confesser; au lieu que le confesseur ne peut pas le laisser dans une ignorance qui peut lui être si funeste [1]

CXXII. Si le confesseur a, par une erreur gravement coupable, dispensé le pénitent de l'obligation de restituer, il est tenu alors, quelque grave inconvénient qu'il y trouve, de l'en avertir, après lui en avoir demandé la permission; autrement, s'il néglige de faire cet avertissement, il est tenu lui-même de restituer : cela s'entend toutes les fois que le pénitent aurait restitué, dans le cas où le confesseur l'aurait averti à temps ; ainsi pensent Lugo, Castropalao, Bonacina, Viva, Sporer, les docteurs de Salamanque, Elbel et les autres en général. Et c'est avec raison que Lugo, Bonacina et Busembaum observent à ce propos que si le confesseur avait averti le pénitent dans le temps que celui-ci pouvait restituer, il ne serait plus alors tenu à

1. Cf. lib. VI, n. 619.

rien, quand même le pénitent ne ferait point la restitution, parce que le conseil étant purement autoritaire, il suffit au confesseur de l'avoir révoqué en temps opportun, selon ce que nous avons dit au chapitre x, n° 48. Nous disons *en temps opportun*, parce que, si le pénitent avait été disposé à cette restitution, au moment où il s'est confessé, supposé seulement qu'il en eût été averti, et que plus tard, quoique averti, il ne voulût plus restituer, le cardinal Lugo observe avec raison (quoi qu'en dise Antoine), que le confesseur est alors obligé de restituer lui-même, parce que le conseil qu'il avait donné d'abord a été cause du tort fait au prochain [1] Si cependant le confesseur ne s'était pas rendu grièvement coupable dans le conseil donné d'abord par lui au pénitent, il ne serait pas tenu de l'avertir avec un grave inconvénient pour lui-même; mais il n'y serait pas moins tenu, s'il n'y avait pour lui à le faire qu'un inconvénient léger, comme le disent Lugo, Sporer, Elbel, etc., parce que chacun est obligé de réparer un grave dommage causé au prochain [2], quand il n'y a à le faire qu'un léger inconvénient, Mais on demande si, pour avoir omis l'avertissement dans un tel cas, le confesseur serait obligé de restituer. Sanchez, Cajetan, Navarre, le nient, parce que le confesseur n'ayant pas péché en cela, disent-ils, contre la justice, il n'est tenu de donner cet avertissement que par charité, et que la charité seule n'oblige point à restituer. Mais Lugo, Sporer, les docteurs de Salamanque, Viva, Ariaga et Salonius affirment en plus grand nombre et avec plus de probabilité qu'il y serait obligé, puisque son conseil, bien que donné sans faute grave de sa part (*a*), continue d'avoir son influence dans le tort fait à celui à qui la restitution aurait dû se faire : une fois donc qu'il s'est aperçu de son erreur, il est tenu, en rigueur de justice, d'ôter la cause du dommage, quand il peut le faire commodément; sans quoi, *hic et nunc*, il devient lui même la cause de ce dommage [3], de même que celui qui, par le fait d'une imprudence légèrement

1. Cf. lib. VI, n. 621, à ces mots : *Sed quid.* — 2. Ibid., à ces mots : *An autem.* — 3. Ibid., n. 994.

a). Le texte italien porte simplement : *Senza colpa.*

coupable, aurait mis le feu à la maison de son prochain, serait tenu ensuite, en rigueur de justice, de l'éteindre s'il pouvait, le faire sans s'incommoder notablement, comme le disent Lessius, Laymann, Lugo, Bonacina, Trullench, les docteurs de Salamanque et généralement tous les autres[1]

CXXIII. 3° Dans le cas ensuite où le confesseur n'aurait pas précisément dispensé le pénitent de l'obligation de restituer, mais aurait, comme nous l'avons dit plus haut, simplement négligé de l'avertir, alors, s'il n'y a pas eu de sa faute, il n'est point tenu de l'avertir avec un grave inconvénient pour lui-même; mais il y est tenu, néanmoins, à charge de supporter quelque inconvénient (comme le disent les docteurs) dans les proportions du dommage. Si, au contraire, il s'est rendu grièvement coupable en négligeant l'avertissement, il est tenu de réparer sa négligence avec plus de gêne pour lui-même. Mais on demande alors si le confesseur qui manque à ce devoir est obligé à faire restitution : sur ce point, les sentiments sont partagés. Les uns l'affirment de tout confesseur, parce que, disent-ils, tout confesseur doit, par office, instruire le pénitent de ses obligations : ainsi pensent Molina, Vasquez, Navarre, Sair, Filliuccius, etc. Les autres l'affirment du curé seulement, comme Lessius et Antoine, disant que le curé est tenu d'empêcher ses paroissiens de faire tort aux autres. Mais le sentiment le plus commun et le plus conforme à la vérité le nie de tous les confesseurs sans exception, avec Azor, Cabassut, Suarez, Sanchez, Castropalao, Bonacina, Lugo, Valentia, Concina, les théologiens de Salamanque, Lacroix, etc. La raison en est que le confesseur est tenu, il est vrai, d'avertir le pénitent, mais seulement par charité, et non par justice; et, quant au curé, quoiqu'il soit tenu par justice d'avertir ses paroissiens, néanmoins cette obligation n'est relative qu'à leurs intérêts spirituels, et non à leurs intérêts temporels. Et cela serait encore vrai, quand même le confesseur ou le curé négligerait, par malice, d'avertir le pénitent, pour obtenir par là qu'il ne restitue point, parce que,

1. Ibid., n. 621, à ces mots : *Hoc si.*

même alors, il n'y a pas de sa part influence positive dans le dommage causé à autrui, condition toujours requise pour obliger à la restitution, selon ce que nous avons dit, chapitre x, nº 63 [1]

CXXIV Il reste maintenant à résoudre une grande question, agitée parmi les docteurs, savoir si le confesseur peut, sans la permission du pénitent, l'avertir d'un défaut commis dans la confession. Nous allons tâcher de l'éclaircir en peu de mots. Suarez, l'auteur de la *Théologie de Périgueux* et Sporer, généralement parlant, affirment qu'il le peut ; et Laymann, Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, etc., appellent ce sentiment probable, par la raison que cet avertissement tend à perfectionner la confession qui est demeurée imparfaite. Mais nous, nous préférons nous attacher au sentiment le plus commun en distinguant comme il suit : si le jugement est achevé avec l'absolution donnée, alors le confesseur ne peut parler du défaut qui a pu s'y mêler sans la permission du pénitent, parce qu'un tel avertissement serait un reproche des péchés confessés qui rendrait la confession odieuse. Ont raisonné ainsi Soto, Silvius, Sanchez, Valentia, Graffiis, Diana, Reginald, Magala, Lacroix, etc., avec le carninal de Lugo, qui dit que le contraire répugne au sentiment commun des théologiens. Il en serait autrement, comme le disent avec raison Lacroix, Stoz et Arriaga, si le confesseur n'avait point donné l'absolution, parce qu'alors le jugement n'est point encore complet, ou bien s'il avait mal proféré l'absolution : car il pourrait très-bien alors avertir le pénitent, puisqu'il ne lui ferait en cela aucun reproche de ses péchés [2]

CXXV 7º Parlons enfin de l'obligation où sont les prêtres d'administrer la pénitence. Les simples prêtres, régulièrement parlant, ne sont point tenus de l'administrer, sinon dans le cas d'extrême nécessité. Les curés ensuite y sont tenus toutes les fois que leurs paroissiens la demandent raisonnablement et en temps opportun. Voyez ce que nous avons dit sur ce sujet,

1. Lib. VI, n. 621, v. *Hoc si.* — 2. Cf. lib. VI, n. 622.

chapitre VII, n° 24. Mais on demande ici 1° si le simple prêtre ou le simple confesseur (car, pour ce qui est du curé, il suffit de se rappeler ce que nous avons dit, chapitre VII, n° 28), si le simple prêtre, disons-nous, est tenu d'absoudre, au péril de sa propre vie, le moribond qui est en état de péché mortel. Soto, Sa, Navarre, Concina le nient, et Lugo juge probable ce sentiment, par la raison que ce mourant peut réparer son mal au moyen de la contrition ; Coninck excepte seulement le cas où le moribond serait tellement ignorant qu'il ne sût point faire cet acte de contrition. Mais le sentiment le plus vrai, c'est qu'il faut l'affirmer avec Suarez, Tournely, Lorca et Valentia; parce que, bien que le pénitent puisse suppléer le manque de sacrement au moyen de la contrition, néanmoins, comme la contrition est un acte difficile, on ne peut nier que, si on le laisse mourir sans absolution, il courra grand risque d'être damné. D'où il suit que, de même que dans le cas où le prochain, sans votre absolution, périrait infailliblement, vous êtes tenu de vous exposer à une mort certaine pour l'absoudre ; ainsi, dans le cas où il est en danger probable de se damner, vous êtes tenu, pour l'absoudre, de vous exposer à un danger probable de mort; puisque chacun, dans un semblable danger, est tenu de préférer la vie spirituelle du prochain à sa propre vie temporelle [1]

CXXVI. On demandé 2° si un simple prêtre est tenu de se rendre capable de confesser, lorsqu'il voit que les gens de son pays sont dans une grave nécessité spirituelle, faute de confesseurs pour les entendre. Ce doute ne se trouve nulle part discuté chez les moralistes ; je l'ai trouvé posé seulement dans un petit livre intitulé : *le Curé de village*, à la page 308. L'auteur (qui est le zélé missionnaire Joseph Jorio) s'exprime ainsi : « Celui qui a le talent de confesser, et qui voit dans son pays l'abandon de la confesssion, qui sait en même temps, ou qu'on ne fréquente point le sacré tribunal, ou qu'on le méprise, est dans l'obligation d'administrer ce sacrement ; et s'il n'est d'un âge fort avancé, il est obligé en conscience de s'en rendre capable

1. Cf. lib. VI, n. 624.

le mieux qu'il pourra. » Il cite ensuite l'autorité du P Pavone, prêtre très-pieux et très-savant de la Compagnie de Jésus, qui a écrit pareillement dans ses œuvres les paroles suivantes : « Je suis obligé, comme prêtre, d'obéir à mon prélat, quand il me commande de confesser et que je n'ai point d'empêchement légitime, parce que le prélat a le pouvoir de me commander, et que je n'ai point de raison de tenir oisif le talent, etc. De plus, je suis obligé de me présenter à l'évêque et de lui demander la faculté de confesser, quand je m'aperçois que le peuple est dans une grave nécessité par le manque de confesseurs. » Et en vérité (je joins ici les réflexions que j'ai faites sur ce point auquel les prêtres font peu d'attention), il est certain que les prêtres ne sont pas seulement choisis de Dieu pour offrir le saint sacrifice, mais qu'ils sont même principalement établis pour s'occuper du salut des âmes ; puisque, de même que le Père éternel a envoyé son Fils pour sauver le monde, de même aussi Jésus-Christ a destiné les prêtres pour lui succéder dans ce grand office : « Comme mon Père m'a envoyé, a-t-il dit, moi aussi je vous envoie [1] » C'est pourquoi les prêtres sont appelés tantôt la lumière du monde, tantôt le sel de la terre, tantôt les coadjuteurs de Dieu. Et c'est pour cela encore que le concile de Trente, session XXIV, chapitre XXIV, avertit ceux qui veulent recevoir la prêtrise « qu'ils doivent auparavant se rendre propres à enseigner les choses qu'il est nécessaire à tous de savoir pour être sauvés, et (notez bien) à administrer les sacrements [2]. » En outre, saint Thomas dit que Notre-Seigneur a institué l'ordre des prêtres dans son Eglise, afin que ces derniers administrent les sacrements aux autres [3]. De plus, la principale obligation des prêtres doit avoir pour objet l'administration des sacrements de l'Eucharistie et de la Pénitence ; car c'est pour cela que leur a été conféré le double pouvoir

1. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos (*Joan.*, XX, 21).

2. Prius ad docendum ea quæ scire omnibus necessarium est ad salutem, ac ad administranda sacramenta idonei comprobentur.

3. Et ideo posuit ordinem in ea, ut quidem aliis sacramenta traderent (*Suppl.*, q. 34, a. 1).

d'offrir le saint sacrifice et d'absoudre des péchés. Et remarquez que c'est surtout pour absoudre les pécheurs que Notre-Seigneur a communiqué aux prêtres l'Esprit-Saint, comme nous le voyons dans le même passage déjà cité de saint Jean : « Comme mon Père m'a envoyé, moi-même je vous envoie. Ayant dit ces paroles, il souffla sur eux et leur dit : Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez [1]. » Ainsi donc, cet office étant l'office propre des prêtres, et une des principales fins pour lesquelles Dieu a fait le choix de quelques-uns pour le sacerdoce, je dis que chaque prêtre est tenu de se rendre capable de remplir ce même office, au moins quand il en reconnaît la nécessité par le manque d'autres prêtres, pour ne pas s'exposer au reproche de l'Apôtre d'avoir en vain reçu la grâce.

CXXVII. Après cela, comment pourrait-il être exempt de péché, le prêtre qui, par paresse, néglige d'entendre les confessions ou de s'en rendre capable, quand il voit le grave besoin qu'en a son pays? Je ne sais comment il pourra échapper à la réprobation du Seigneur et aux châtiments dont est menacé le serviteur oisif qui cache son talent, au lieu de le faire valoir, comme il est dit dans le chapitre XXV de saint Matthieu, paroles qui, selon les interprètes (Corneille de la Pierre, Calmet et Tirin avec saint Ambroise), s'appliquent proprement à ceux qui peuvent procurer le salut des âmes et qui ne le font point : « Que ces paroles fassent réfléchir, dit Corneille de la Pierre, ceux qui, retenus par la paresse ou par une vaine crainte de pécher, ne se servent pas de leur esprit, de leur science et des autres talents qu'ils ont reçus de Dieu pour leur salut et pour celui des autres ; car Jésus-Christ leur en redemandera compte au jour du jugement [2]. » Qu'elles sont terribles ensuite les me-

1. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Hoc cum dixisset, insufflavit, et dixit eis : accipite Spiritum sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.

2. Notent hoc qui ingenio, doctrina, aliisque dotibus a Deo datis non utuntur ad suam aliorumque salutem ob desidiam, vel metum peccandi ; ab his enim rationem reposcet Christus in die judicii.

naces du Seigneur contre ces prêtres négligents! Voici ce qu'il dit par la bouche de son prophète : « Si, lorsque je dirai à l'impie : Vous serez puni de mort; vous ne lui annoncez pas,... l'impie mourra dans son iniquité, mais je vous redemanderai son sang [1]. » Il ne suffit point à ces prêtres, pour se justifier, de dire qu'ils satisfont à leur obligation en subvenant aux âmes d'une autre manière, c'est-à-dire en les instruisant, en les corrigeant, en priant pour elles; non, dis-je, il ne suffit point qu'ils puissent dire cela, parce qu'ils sont tenus de subvenir au prochain dans les choses qui sont nécessaires au salut. Si votre frère a besoin de nourriture, il ne suffit point de le pourvoir de vêtements. Souvent il arrive dans les pays, surtout dans les petits endroits, que plusieurs n'ont pas besoin d'instructeurs ni de correcteurs, parce qu'ils sont suffisamment instruits et suffisamment repris de leurs manquements, mais qu'ils ont besoin de prêtres pour entendre leurs confessions. C'est en vain que l'on dit que l'office de confesseur est une œuvre de charité, et que la charité n'oblige point avec tant de gêne, comme l'exigerait le soin d'acquérir la science nécessaire pour pouvoir administrer le sacrement de la pénitence; car on peut répondre que, bien qu'un tel exercice soit une œuvre de charité, néanmoins, c'est une œuvre qui a pour cause, non un simple motif de charité, mais l'office propre du prêtre, auquel (comme nous l'avons dit) cette obligation est annexée en vertu de l'institution divine, et à quoi il est tenu de satisfaire quand il y a nécessité pour le peuple. C'est en vain qu'on voudrait s'excuser en représentant son insuffisance et sa faiblesse; car, pour ce qui est de l'insuffisance, étant supposé ce que nous avons dit plus haut, il est obligé d'étudier et de se rendre capable; et pour ce qui est ensuite de la faiblesse personnelle dont on penserait se faire une excuse louable, comme provenant d'un sentiment d'humilité, écoutez ce que dit saint François de

1. Si me dicente ad impium impie morte morieris, non annuntiaveris ei... ipse impius iniquitate sua morietur, sanguinem autem ejus de manu quia requiram (*Ezech.*, III, 18).

Sales. Le saint appelle fausse humilité celle de ceux qui refusent de l'employer au salut des âmes, à cause de la connaissance qu'ils disent avoir de leur propre faiblesse. Il dit que tout cela n'est qu'un artifice de l'amour-propre et d'une humilité mensongère, par lequel on cherche à couvrir d'un prétexte frivole sa propre paresse. Il ajoute que Dieu, en accordant quelque talent, prétend qu'on s'en serve; c'est pourquoi celui-là se montre véritablement humble, qui s'en sert et qui obéit, et orgueilleux, au contraire, celui qui croit avoir un bon motif de ne rien entreprendre, parce qu'il ne compte que lui-même; l'humble, au contraire, doit être courageux, parce qu'il ne compte point sur ses propres forces, mais qu'il met sa confiance en Dieu, qui se plaît à exalter sa toute-puissance dans notre faiblesse; de là il conclut que celui qui est humble peut tout entreprendre sans crainte (*Introd. à la vie dév.* IIIe part., ch. v, p. 113).

SEPTIÈME POINT

De la réserve des cas

CXXVIII. La réserve est une restriction de juridiction. — CXXIX. Ceux qui ignorent la réserve n'en sont point affranchis pour cela, ils ne sont exemptés que de la censure. Différence entre les cas réservés au pape et les cas épiscopaux. — CXXX. Qui est-ce qui a le pouvoir d'établir des cas réservés? Des cas des réguliers. — CXXXI. De la réserve établie injustement; et si le supérieur, en absolvant des cas réservés, peut renvoyer le pénitent à un autre pour les péchés non réservés, etc. — CXXXII. Si les péchés véniels, ou intérieurs, ou non consommés, etc. — CXXXIII. Quand l'inférieur peut absoudre, etc. — CXXXIV. Si on refuse injustement la faculté, etc. Si elle est refusée par le prélat régulier. — CXXXV. Des voyageurs, quand le cas est réservé seulement hors du pays, ou seulement dans leur propre pays. — CXXXVI. Comment s'entendent ces mots : *in fraudem reservationis*. — CXXXVII. Si celui qui pèche dans son pays peut être absous, hors de son pays, par celui qui en a la faculté. — CXXXVIII. Si celui qui pèche hors de son pays peut être absous dans son pays ; et si celui qui pèche dans son pays peut être absous de la censure hors de son pays. Et si, en péchant hors de son pays, il encourt la censure qui y est réservée. — De celui qui reçoit dans la bonne foi l'absolution d'un simple confesseur. — CXL. De celui qui oublie un péché réservé en se confessant au supérieur, etc. — CXLI. Si pour la confession nulle faite au supérieur, etc. — CXLII. Si un simple confesseur peut ab-

soudre d'un péché douteusement réservé. — CXLIII. De celui qui, après la confession, reconnaît que le péché était certainement réservé. — CXLIV. De celui qui pèche en comptant sur la faculté donnée, etc. — CXLV. Si la faculté donnée s'étend aux péchés commis depuis qu'on l'a reçue. — CXLVI. Des pouvoirs des évêques et des réguliers.

CXXVIII. La réserve des cas se définit communément : « Un refus de juridiction à l'égard de certains péchés[1] » On infère de là : 1° que le sentiment très-communément admis et enseigné par Sanchez, Castropalao, Holzmann, Tamburrino, Wigandt, Concina, Antoine, Fagnan, Lacroix, et autres (contre Roncaglia, les théologiens de Salamanque, Ciera, etc.), que ceux qui ignorent la réserve, n'en sont pas exemptés pour cela, quand même leur ignorance serait invincible, parce que la réserve n'est point une peine qui regarde les pécheurs, comme le supposent les adversaires, mais elle est une restriction de juridiction qui regarde directement les confesseurs; et c'est ce qu'on voit clairement par le concile de Trente, session XIV, chapitre VII, où il est dit, en parlant des cas réservés : « On doit considérer comme n'étant d'aucune valeur l'absolution qu'un prêtre prononce sur quelqu'un sur qui il n'a de juridiction ni ordinaire, ni subdéléguée[2]. » Notez bien ce dernier mot. D'où il conclut à la fin « que les prêtres ne peuvent rien sur les cas réservés[2] » Il ne sert de rien de dire, avec les docteurs de Salamanque et Roncaglia, que, quoique la réserve regarde directement les confesseurs et qu'elle limite leur faculté, néanmoins le but de la réserve regarde directement les pénitents, en leur fournissant un motif de plus de s'abstenir de ces sortes de péchés, et qu'ainsi le but de la réserve pouvant être atteint par rapport à ceux qui l'ignorent, la réserve elle-même cesse par rapport à eux : car on répond à cela que le but de la réserve n'est point seulement d'engager les fidèles à prendre soin de s'abstenir des péchés réservés, mais encore (comme le disent avec raison Fagnan et les autres) de faire que ceux qui y

1. Est negatio jurisdictionis circa aliquod peccatum.

2. Nullius momenti absolutionem esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quo ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem.

tombent reçoivent les pénitences, les avertissements et les remèdes convenables, qu'il ne convient pas à d'autres qu'aux supérieurs d'appliquer à chacun, à raison de la supériorité de leurs lumières, comme de leur prudence et de l'expérience qu'on leur suppose, ce que le concile a exprimé en ces termes : « Il a semblé bon à nos pères de ne point confier à d'autres qu'aux prêtres les plus élevés en dignité la charge d'absoudre des crimes d'une énormité particulière [1]. » Ces paroles montrent clairement que le but de la réserve peut aussi être atteint dans son entier à l'égard de ceux qui l'ignorent [2]

CXXIX. On infère, en conséquence, de là comme le disent encore généralement les auteurs cités en faveur de notre sentiment, que même dans les cas réservés par les évêques, auxquels est annexée la censure, quoique ceux qui ignorent la censure soient excusés, parce qu'il n'y a pas en eux la contumace nécessaire pour encourir la censure, néanmoins ils ne sont point excusés de la réserve, puisque telle est la différence entre les cas réservés au pape et les cas épiscopaux, que les premiers (à l'exception de deux qui se trouvent réservés sans censure, savoir l'accusation de sollicitation portée contre un prêtre innocent, comme le déclare la bulle *Sacramentum* de Benoît XIV, et la réception de dons par les religieux, comme nous l'avons dit au chapitre XIII, n° 8, *in fin.*), tous les autres sont réservés, principalement la censure : de sorte que ceux qui ignorent la censure sont excusés d'encourir la réserve, comme l'enseignent communément Suarez, Castropalao, Sanchez, Laymann, Molina, Cajetan, Gonet, Wigandt, Viva, Abelly, les docteurs de Salamanque, Lacroix, Ciera, etc. (contrairement à Concina que je trouve être le seul qui soutienne le contraire) ; car l'ignorance excuse certainement de la censure, comme nous le dirons au chapitre XIX, et comme le déclare expressément le chapitre II, *de Constit.*, in 6 [3]. Au contraire, dans les cas épiscopaux, comme c'est le péché que la réserve a prin-

1. Patribus nostris visum est, ut atrociora crimina non aquibusvis, sed a summis duntaxat sacerdotibus absolverentur

2. Lib. VI, n. 582. — 3. N. 580.

cipalement pour but d'atteindre (bien que la censure s'y joigne), ceux qui ignorent la censure, de même qu'ils ne sont point excusés par rapport au péché, ne le sont point non plus par rapport à la réserve; car, comme nous l'avons dit, la juridiction est entièrement ôtée au confesseur sur ce péché à raison de la réserve [1].

CXXX. Observez 2° que tous les supérieurs qui ont le pouvoir ordinaire, comme sont le pape, les évêques, les prélats des monastères, et même ceux qui ont le pouvoir quasi-épiscopal, peuvent se réserver des cas, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation du concile d'après Fagnan; mais non pas les curés, puisque cette faculté leur a été ôtée, au moins par la coutume [2] Nous avons dit que les prélats des monastères peuvent aussi réserver les cas; cependant, comme l'a établi Clément VIII, ils peuvent n'en réserver que onze, et pas plus, sans le consentement du chapitre général pour toute la religion, ou du chapitre provincial pour la province. Les cas ensuite qui ont été déterminés par Clément, ce sont : 1° l'apostasie; 2° la sortie nocturne et furtive du monastère; 3° le sortilége; 4° le péché commis mortellement contre la pauvreté; 5° le vol mortel des biens du monastère; 6° le péché charnel d'action consommé; 7° le parjure en jugement; 8° la coopération à l'avortement d'un fœtus animé; 9° les coups violents portés sur une personne quelconque; 10° la falsification de la signature ou du sceau des officiers du monastère; 11° l'interception et l'ouverture des lettres des supérieurs à leurs subordonnés, et des subordonnés à leurs supérieurs. Qu'ensuite les prélats puissent imposer une censure sur quelque autre cas sans le réserver, Busembaum l'affirme; mais on le nie plus communément et avec plus de probabilité à la suite de Lugo, de Sanchez, de Diana et de Holzmann [3]; et le continuateur de Tournely [4] cite à l'appui un décret de la sacrée Congrégation des évêques et des réguliers, du 7 juillet 1717.

1. Cf. lib. VI, n. 581. — 2. N. 578. — 3. Lib. VI, n. 583. — 4. Ibid., n. 589; Tourn., t. VII, p. 2, p. 123.

CXXXI. Observez 3° que la réserve ne peut s'imposer sans une juste cause; c'est pourquoi quelques-uns prétendent que toute réserve injuste est invalide, parce que le concile de Trente a donné aux prélats la faculté de réserver les cas « pour l'édification, et non pour la perte des âmes [1]; » mais le sentiment le plus commun et le plus conforme à la vérité est celui que soutiennent Laymann, Suarez, Lugo, Holzmann, Ciera, etc., qui disent qu'une pareille mesure serait, il est vrai, grièvement illicite, mais qu'elle serait valide; parce que, de même que le prélat peut refuser la faculté pour certains cas, de même aussi il se peut la réserver à lui-même [2]. Qu'ensuite le confesseur peut absoudre des péchés réservés et renvoyer pour les autres le pénitent à l'inférieur, plusieurs l'admettent en s'appuyant sur une coutume; mais Suarez, Cano, Navarre, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc., nient que cette coutume soit générale. Simplement, ils accordent que la chose peut se faire dans quelque cas très-rare de grande nécessité, par exemple, si le supérieur était empêché par une affaire très-grave, et que, de son côté, le pénitent fût dans la nécessité de communier, et qu'il eût de la répugnance à confesser deux fois son péché [3].

CXXXII. Observez 4° que même les péchés véniels peuvent être réservés, comme l'admettent communément Suarez, Lugo, Ciera, Holzmann, Concina, contre Vasquez; parce que, bien qu'il n'y ait point obligation de confesser les péchés véniels, néanmoins ils ne peuvent être remis dans ce sacrement qu'au moyen de la juridiction obtenue de l'Eglise; et, par conséquent, comme cette juridiction peut être refusée, elle peut aussi être limitée [4] C'est là le raisonnement que font également Soto, Silvius, Suarez, Lacroix, Antoine, etc. C'est en vain que l'on objecte que l'Eglise ne juge point des péchés occultes; car on répond à cela que l'Eglise, en réservant certains péchés, ne se fait pas juge pour cela des péchés intérieurs, mais bien de l'absolution qu'on peut en porter, et que cette absolution est

1. In ædificationem, non in destructionem. — 2. Cf. lib. VI, n. 179. — 3. Ibid., n. 525. — 4. Ibid., n. 583, dub. 1.

un acte extérieur [1]. Du reste, la prudence veut (et tel est aussi l'usage) que l'on ne réserve que les péchés mortels et les plus graves (selon la règle donnée par le concile, qui parle seulement des « crimes plus atroces et plus graves que les autres [2], ») et qui le sont de plus dans leur manifestation extérieure. De là, Lugo, Sanchez, Suarez, Bonacina, Grenade, Ciera, etc., enseignent communément qu'un péché léger, en tant qu'extérieur, ne tombe point sous la réserve, quand même il serait grave dans sa perpétration intérieure, parce que les supérieurs n'entendent réserver que les péchés extérieurement graves, et de plus consommés et parfaits dans leur espèce [3].

CXXXIII. Observez 5° que, quand on ne peut recourir au supérieur, l'inférieur peut indirectement absoudre des péchés réservés, s'il y a quelque cause urgente, par exemple, d'éviter le scandale, ou une note d'infamie, ou bien de satisfaire au devoir pascal, ou si autrement le pénitent devait rester longtemps dans le péché mortel à cause que le supérieur est éloigné : ainsi parlent Suarez, Laymann, Castropalao, Concina, Wigandt, les docteurs de Salamanque, Ciera, Viva [4], etc. Nous disons *indirectement*, parce que si, l'empêchement vient à cesser, le pénitent est tenu après cela de se présenter au supérieur pour être indirectement absous par lui des péchés réservés. La raison en est que les simples confesseurs, comme l'a déclaré le concile de Trente (sess. XIV, chap. VII, *in fin.*), ne peuvent rien sur les péchés réservés hors de l'article de la mort [5]. C'est pourquoi, hors de l'article de la mort, quand même l'empêchement serait perpétuel, si le cas est épiscopal et que l'empêchement vienne à cesser par hasard, doit-on toujours recourir à l'évêque pour l'absolution directe. Et si le cas est papal et l'empêchement perpétuel, et que le pénitent n'avait

1. Cf. lib. VI, n. 583, dub. 2.
2. Atrociora et graviora crimina.
3. Hinc recte ait P. Mazzotta non reservari incestum, et sodomiam extra vas peractam; neque sodomiam imperfectam, puta inter marem et fœminam, ut dicunt insuper Sylvius, Azor, Bonacina, Tournely, etc. Cf. ibid., dub. 3.
4. Cf. lib. VI, n. 585.
5. Extra articulum (mortis) nihil possunt in reservatis.

pas même pu recourir à l'évêque (comme il le devait pour le cas où il ne pouvait se présenter au pape), il doit au moins, après qu'il a été absous en cas de nécessité par le simple confesseur, se présenter ensuite à l'évêque[1]. Voyez ce que nous dirons au chapitre xx, n° 45. Observez, de plus, qu'alors, si le péché a été réservé avec censure, le pénitent qui ne se présenterait pas retomberait dans la censure, comme il est dit chapitre xv, n. 96. Pour savoir ensuite si celui qui a des péchés réservés sur la conscience, et se trouve cependant dans la nécessité de communier, sans pouvoir trouver pour le moment un confesseur qui ait la faculté d'absoudre de cas semblables, serait obligé de se confesser à un simple confesseur, et si, en se confessant à lui, il devrait lui dire tant les péchés réservés, que les péchés non réservés; voyez en ce même chapitre, les numéros 27 et 28, où nous disons qu'il est obligé de les lui manifester, au moins quand cela est nécessaire, pour que le confesseur puisse porter un jugement certain sur ses dispositions : c'est pourquoi nous ajoutons ici que, si le confesseur l'interroge, il doit tout lui dire, puisque, comme l'observe avec raison le cardinal de Lugo, bien que le pénitent ne soit pas tenu, à ne considérer que la chose en soi, de faire connaître certain péché, néanmoins, il est obligé de le dire, quand le confesseur le demande, attendu que celui-ci a le droit de connaître entièrement l'état de la conscience du pénitent, tant pour discerner ses dispositions que pour y appliquer les remèdes; deux choses où il est véritablement juge[2]. Si, ensuite, tout confesseur, en cas de nécessité, peut absoudre d'un cas papal en présence de l'évêque, voyez le chapitre xvi, n° 97.

CXXXIV Observez 6° que, quand même le supérieur refuserait injustement la faculté, l'inférieur ne peut pas pour cela absoudre des péchés réservés, comme l'enseignent communément Soto, Suarez, Lugo, Laymann, les docteurs de Salamanque, etc., quoi qu'en disent Henriquez et Diana, puisque, de

1. Cf. lib. VI, n. 585, dub. 1. — 2. Ibid, n. 585, dub. 3.

même que la réserve injuste est valide (conformément à ce que nous avons dit, n° 131), de même le refus injuste de la faculté d'absoudre est également valide [1]. Du reste, les évêques qui refusent injustement ce pouvoir pèchent grièvement sans doute; ils pèchent même contre la justice, lorsqu'en la refusant ils causent un dommage notable aux âmes de leurs sujets; ainsi parlent communément Lugo, Suarez, Concina, Quintanada, Fagundez, Diana et Ciera d'après saint Thomas; surtout (dit Ciera) si le pénitent ne pouvait se résoudre à se présenter au supérieur. En revanche, le supérieur peut toujours avec raison refuser la faculté, tant que le pénitent ne donne point la connaissance nécessaire pour porter remède à quelque scandale ou à quelque dommage public, puisque, autrement, un tel pécheur, se montrant si mal disposé, ne peut être absous par personne; c'est le raisonnement que font Suarez, Lugo [2], etc. Observez néanmoins, pour ce qui concerne les religieux, 1° que (comme il est dit dans la bulle 26 d'Urbain VIII) Clément VIII a déclaré que si le supérieur régulier refuse la faculté au confesseur député, le confesseur peut « pour cette fois, » *pro ista vice* (comme parle la bulle) absoudre le pénitent; ce que soutiennent encore communément les docteurs Lugo, Gabriel, Aversa, Busembaum, les docteurs de Salamanque, avec le P Viva, qui dit que *pro ista vice* s'entend toutes les fois que le supérieur refuse injustement la faculté nécessaire. En outre, Pelliziario, Diana, Quintanada disent la même chose, s'il la refuse à un autre religieux plus docte et plus prudent, quand même il ne serait point délégué; et Pellizziario dit encore la même chose, s'il la refuse au pénitent même. Observez, 2°, qu'en vertu du privilége accordé aux frères mineurs, tous ces religieux peuvent être absous une seule fois des péchés réservés par leurs confesseurs, quand même ceux-ci n'auraient point la faculté d'absoudre des péchés réservés; c'est ce que disent Suarez, Diana et Rodriguez [3]

CXXXV. Observez 7°, en ce qui concerne les voyageurs, que

1. Cf. lib. VI, n. 586, ad 4. — 2. Ibid., n. 586, ad 6. — 3. Ibid., 585, ad 5.

pour ce qui est de la réserve des cas, ces derniers doivent régulièrement être jugés selon les lois du diocèse où ils se trouvent. D'où il suit que, si le péché est réservé seulement dans ce diocèse, le voyageur ne peut être absous par un simple confesseur, quand même ce péché ne serait point réservé dans son propre pays; c'est ce que soutiennent (contrairement à d'autres), conformément au sentiment le plus commun et le plus vrai, Suarez, Lugo, Bonacina, Concina, Wigandt, Ciera, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., outre une déclaration de la sacrée Congrégation. La raison en est qu'aujourd'hui les voyageurs, vu la coutume générale, ont, pour se faire absoudre ainsi, non pas précisément le consentement présumé de leurs ordinaires, comme le supposent les adversaires, mais la volonté de l'Eglise universelle. D'un autre côté, ce n'est pas sur les pénitents que doit tomber la réserve, comme nous l'avons dit au n. 128, mais seulement sur les confesseurs; et de là vient que ces derniers ne peuvent absoudre de ces péchés sur lesquels leur faculté se trouve limitée [1]. Mais, réciproquement, si le péché est réservé seulement dans le pays natal, sans l'être dans le diocèse où le voyageur se trouve actuellement, il peut très-bien en être absous par tout confesseur, comme l'enseignent avec raison saint Antonin, Cajetan, Lugo, Suarez, Concina, Cabassut, Coninck, Roncaglia, Lacroix, Mazzotta, les docteurs de Salamanque, etc., parce que telle est la coutume communément approuvée par les évêques et même par les papes, comme par Eugène IV (selon que l'atteste Lugo), et surtout par Clément VIII dans sa bulle *Superna*, donnée le 21 juin 1670 (*a*); pourvu (c'est la restriction qu'y met Clément VIII) que le pénitent n'ait pas quitté sa patrie en fraude de la réserve. Voici les paroles de ce pape : « Le confesseur régulier peut absoudre dans le diocèse où il est approuvé, ceux qui viennent d'un autre diocèse, des péchés qui sont réservés dans cet autre diocèse sans l'être dans celui où il est approuvé; à moins qu'il n'apprenne que ces mêmes pénitents ont quitté

1. Cf. lib. VI, n. 588, dub. 1.

(*a*). Erreur de date visible. (*Note de l'éditeur.*)

leur diocèse en fraude de la réserve pour en obtenir l'absolution [1]. » La bulle parle proprement des confesseurs réguliers, comme on le voit; mais cela s'entend encore pour les séculiers, comme le disent avec raison Lacroix, Viva, Roncaglia, et comme l'a déclaré la sacrée Congrégation [2] (*a*).

CXXXVI. Comment ensuite on doit entendre ces paroles *in fraudem reservationis;* il y a là-dessus plusieurs sentiments divers. Le P. Mazzotta l'entend, avec Tamburrino et les autres, du cas où l'affaire serait traduite devant le tribunal contentieux; mais cette explication n'est pas admissible, car le pape parle ici du tribunal sacramentel, et non pas du tribunal extérieur. Monseigneur Milante l'entend du pénitent qui aurait péché en comptant sur l'absolution, et non de celui qui va ailleurs pour être plus facilement absous; mais je ne saurais non plus acquiescer à cette explication, puisque le pape ne parle point de ceux qui pèchent, mais de ceux qui s'en vont en fraude de la réserve. D'autres donnent encore d'autres explications. Mais plus communément et avec plus de probabilité Lugo, Roncaglia, Viva avec Portel-Fagnan, et l'Instructeur des nouveaux confesseurs, l'entendent du pénitent qui part de son pays dans l'unique et principal but d'obtenir ailleurs et plus facilement

1. Posse autem regularem confessarium in diœcesi, in qua est approbatus, confluentes ex alia diœcesi a peccatis in ipsa reservatis, non autem in illa ubi idem confessarius est approbatus, absolvere : nisi eosdem pœnitentes noverit in fraudem reservationis ad alienam diœcesim pro absolutione obtinenda migrasse.

2. Cf. lib. VI, n. 589, à ces mots : *Idque*, in fin.

a). Nous avons dit, au chapitre XVI, nº 135, que si un voyageur, coupable de péchés réservés dans son diocèse, va se confesser dans un autre diocèse où ces mêmes péchés ne sont pas réservés, il peut être absous par tout confesseur, pourvu qu'il ne se présente pas en fraude de la réserve. Nous ajoutons ici que, comme le pénitent peut recevoir de ce confesseur l'absolution des cas réservés dans son diocèse, il peut encore être absous des censures attachées à ces péchés, quand bien même elles seraient réservées. Cette doctrine est tenue pour commune par les théologiens de Salamanque (*Tract.* X, *de Censur.*, c. II, n. 38), par Avila, Giballino et Candide. La raison en est que les pénitents ne peuvent pas être absous de leurs péchés, s'ils ne sont d'abord absous des censures, et de là vient que celui qui a la faculté d'absoudre les péchés est censé avoir reçu également le pouvoir d'absoudre des censures. (*Note de l'auteur.*)

l'absolution, et de se soustraire au jugement de son propre pasteur, parce que c'est faire, à proprement parler, intervenir la fraude, que d'éluder la loi; et la loi de la réserve est éludée, quand on quitte son pays pour se faire plus facilement absoudre dans un autre diocèse. Tel autre, au contraire, n'agit point en fraude, quand il va ailleurs pour quelque autre fin honnête, comme, par exemple, pour gagner l'indulgence, pour traiter quelque autre affaire, ou pour se confesser plus tôt ou avec moins d'incommodité, ou bien encore pour trouver un confesseur qui ne le connaisse point ou qui soit plus prudent et plus habile à le diriger, et dont il espère qu'il réussira mieux à tranquilliser sa conscience [1].

CXXXVII. Roncaglia dit ensuite que le pénitent qui part de son pays pour se soustraire au jugement de son pasteur ne peut être absous dans un autre diocèse, même par les confesseurs qui y ont la faculté d'absoudre des péchés réservés, parce qu'alors ce serait aussi faire intervenir la fraude [2] Mais Milante et Viva s'élèvent contre cette opinion avec Suarez, Navarre, Lugo, Bonacina, et disent que, quand le cas est réservé dans l'un et l'autre diocèse, le prêtre étranger qui a la faculté d'en absoudre, peut sans difficulté absoudre le voyageur. Et ce sentiment ne me paraît pas improbable, parce qu'en vérité il ne semble pas que le pénitent agisse alors en fraude de la réserve, en allant trouver un confesseur approuvé également pour ce cas réservé [3]. Mansi dit, en outre, et Roncaglia partage aussi ce sentiment, qu'un pénitent ne peut pas non plus être absous hors de son pays, quand il a commis ailleurs le péché réservé dans le but d'en obtenir ensuite l'absolution dans cet autre pays; mais je pense encore ici le contraire, parce que ce ne serait point alors en fraude de la réserve, pour obtenir l'absolution, que ce pécheur serait allé ailleurs, mais bien pour ne point encourir la réserve [4].

CXXXVIII. Par contre, comme le disent fort bien Castropalao, Suarez, Coninck, Concina (malgré le sentiment contraire de

1. Cf. lib. VI, n. 589, à ce mot : *Quomodo*. — 2. Ibid. — 3. Ibid., n. 588. — 4. Ibid., n. 589, à ce mot : *Quomodo*.

quelques-uns), un simple confesseur du pays ne peut absoudre d'un cas réservé le pénitent qui a commis un péché de cette espèce dans un monastère de réguliers, bien qu'exempt; parce que, quelque probable qu'il puisse être que les monastères des réguliers sont exempts, même quant au lieu, comme nous l'avons dit au chapitre II, n° 44, ce n'est pas une raison pour qu'on puisse être absous par un confesseur dont la juridiction se trouve limitée par rapport aux cas réservés. Et, pour la même raison, la même chose doit se dire d'un pénitent qui aurait commis un péché semblable hors du diocèse, bien que ce cas ne fût point réservé dans cet autre lieu. De même aussi nous disons avec Roncaglia et Wigandt, contrairement à d'autres, qu'un pénitent ne peut être absous par un simple confesseur, hors de son diocèse, d'une censure réservée dans sa patrie, parce que toute la faculté qu'ont les simples confesseurs, ils la tiennent du chapitre *Nuper, de sent. excom., in* 6, où il est dit expressément que les confesseurs ne peuvent absoudre des censures réservées [1]. Disons encore, avec Aversa et Mazzotta, que le voyageur qui pèche dans un autre diocèse où ce cas est réservé, ne peut pas non plus y être absous par un simple confesseur, tant parce qu'il y encourt la réserve à raison de son délit, que parce que le confesseur (comme nous l'avons déjà dit au n° 135) ne peut absoudre les voyageurs que dans les limites de la juridiction qu'il tient de son ordinaire. Observez néanmoins que ce voyageur encourt, il est vrai, le cas réservé, comme on vient de le dire, mais qu'il n'encourt point l'excommunication qui peut y être annexée, comme l'enseignent avec raison Suarez, Silvius, Concina, les théologiens de Salamanque, Avila, Sair, Mazzotta, etc., contrairement à quelques-uns, puisque, dans le chapitre *A nobis, de sent. excom., in* 6, il est dit que « les diocésains sont seuls compris dans l'excommunication que porterait l'évêque du lieu pour des délits qu'on commettrait dans la suite [2]. » Et la raison en est que l'excommunication ne

1. Cf. lib. VI, n. 590.

2. Solos subditos comprehendi sub excommunicatione lata ab episcopo pro futuris delictis.

peut être encourue que par ceux qui non-seulement sont sujets, mais qui encore sont contumaces; et que ce voyageur, bien qu'il se rende sujet du diocèse où il est actuellement par le péché qu'il y commet, ne peut néanmoins être appelé contumace [1].

CXXXIX. On demande 1° si le pénitent qui se confesse de bonne foi à un simple confesseur d'un péché réservé, ou bien qui oublie de s'en confesser, reste directement et validement absous. Antoine le nie en disant que le simple confesseur ne peut rien sur les péchés réservés, et qu'ainsi il ne peut, même indirectement, en absoudre personne. Mais le sentiment contraire, qui (comme l'avoue le même Antoine) est communément admis et a pour partisans Suarez, Castropalao, Lugo, Concina, les théologiens de Salamanque, etc., est aussi plus probable, par la raison que le simple confesseur, bien que privé de juridiction en ce qui concerne les péchés réservés, n'en est pas privé pour cela quant aux péchés non réservés; c'est pourquoi les péchés non réservés se trouvant alors directement absous, les péchés réservés le sont dès lors indirectement, puisque, en fait de péchés mortels, l'un ne peut pas être remis sans l'autre. Or, comme ce sentiment est commun et tout à la fois plus probable, quand même il ne serait pas le vrai, l'Eglise y suppléerait au moins pour la juridiction, selon ce que nous avons dit au n° 91 [2].

CXL. On demande 2° si le pénitent qui, en se confessant au supérieur, oublie de dire un péché réservé, peut, après cela, en être absous par un confesseur quelconque. Les uns répondent affirmativement, avec Lugo, Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., et disent qu'on doit alors présumer qu'en donnant l'absolution au pénitent, le supérieur a voulu lui remettre en même temps tous les péchés même réservés qu'il pouvait avoir, comme nous l'avons dit également au n° 69, en parlant du jubilé. Les autres, au contraire, répondent négativement avec Suarez, Silvius, Angelo, Concina, Antoine, etc.,

1. Cf. lib. VI, n. 591. — 2. Lib. VI, n. 596, à ces mots : *Quær.* 1.

parce que, disent-ils, pour que la réserve puisse être levée, il faut (comme il a été dit au n° 128), que le péché soit soumis au jugement du supérieur, afin que le pénitent reçoive de lui la pénitence et le remède convenables; de sorte que l'on ne doit point juger que la réserve soit levée, à moins d'avoir un motif tout spécial de présumer que le supérieur a voulu la lever. Cette raison est très-forte, et c'est pourquoi ce second sentiment me paraît plus probable, à la différence du sentiment dont il a été mention, n° 68; parce que, dans cet autre cas, le pénitent jouissait, à raison du jubilé, du privilége de pouvoir être absous par un confesseur quelconque. Malgré cela, je ne puis appeler improbable le premier sentiment (à moins que l'on n'ait quelque motif spécial de présumer que le supérieur aurait différé l'absolution, s'il avait entendu aussi la confession du péché réservé [1]).

CXLI. On demande 3° si la réserve est levée par la seule confession du péché réservé, faite au supérieur, lors même que cette confession est invalide. On répond par la distinction suivante : si la confession est invalide sans qu'il y ait eu faute du côté du pénitent, la réserve du péché confessé n'en est pas moins levée, d'après le sentiment commun que soutiennent Cajétan, Suarez, Lugo, Wigandt, Castropalao, Bonacina, Roncaglia, Coninck, Silvius, Lacroix, et les théologiens de Salamanque (contre Concina), parce qu'alors, d'une part, le supérieur a l'intention actuelle et absolue de délivrer le pénitent tant de son péché que de la réserve qui s'y trouve annexée; et que de l'autre, le pénitent a accompli l'acte de soumettre son péché au jugement du supérieur, et qu'il a reçu de lui les remèdes à y apporter aussi bien que la pénitence, à laquelle il sera toujours tenu de satisfaire, quand même il apprendrait dans la suite que sa confession a été invalide, ainsi que l'observe Bonacina. Il ne sert de rien d'objecter que le supérieur, et encore moins que le délégué, ne lève la réserve que par l'absolution sacramentelle ; car, quant au supérieur, il peut très-bien la lever sans l'absolu-

1. Cf. lib. VI, n. 507.

tion, et on doit présumer qu'il la lève dans le cas présent; et quant au délégué, bien qu'il ne puisse la lever sans l'absolution, on peut croire néanmoins, dans ce cas exceptionnel, qu'il peut la lever, supposé que telle soit la volonté du supérieur lui-même, ou bien en vertu de la coutume autorisée par le sentiment commun des docteurs[1] Mais la difficulté devient ici plus grande, quand la confession est sacrilége; Holzmann, Viva, Roncaglia, Concina et Lacroix soutiennent d'une manière absolue qu'alors la réserve n'est point levée, parce qu'il n'est point présumable que le supérieur veuille que le pénitent tire profit de son délit. Mais Suarez, Castropalao, Bonacina, Vasquez, Filliuccius, les docteurs de Salamanque, Cajétan, Coninck, etc., affirment en plus grand nombre, et non sans probabilité, que la réserve est levée même alors, parce qu'autre est le but de la confession, qui est d'effacer le péché, autre celui de la réserve, qui est de soumettre le péché au jugement du supérieur, et qui est obtenu par cette confession quoi qu'il en soit de sa validité; et bien qu'il puisse se faire que le supérieur ne voulût pas lever la réserve s'il connaissait les dispositions du pénitent, il n'en est pas moins vrai qu'il a la volonté actuelle de la lever. Le contraire doit se dire ensuite (comme l'observent avec raison Lugo, Suarez et Vasquez), si le pénitent omettait coupablement de déclarer le péché réservé, ou bien, comme ajoute le P. Suarez, s'il le confessait, mais sans propos de l'éviter ou d'accomplir la pénitence, à moins qu'il ne changeât plus tard d'intention[2]. Le contraire doit encore se dire de la confession sacrilége, ou invalide, faite dans le jubilé, comme nous l'avons dit au n° 66, parce que, dans cette autre circonstance, la raison n'est pas la même.

CXLII. On demande 4° si, dans le cas où il serait douteux que le pénitent soit tombé dans un cas réservé, il pourrait être absous par un simple confesseur. On répond : Quand le doute porte sur le fait, c'est-à-dire si le péché a été véniel ou mortel, ou si le péché mortel a été consommé, ou non, il est certain, de

1. Cf. lib. VI, n. 598. — 2. Ibid., n. 598, q. 4.

l'avis de tous les docteurs (à l'exception de Wigandt), qu'un simple confesseur peut alors l'absoudre; c'est ce que disent Suarez, Lugo, Sanchez, Concina, etc., parce que toute réserve, étant quelque chose d'odieux, doit être strictement interprétée, et doit, par conséquent, n'être appliquée qu'à des péchés certains, graves et consommés, comme il a été dit au n° 132. Mais si le doute tombe sur le droit, comme quand les docteurs disputent entre eux si tel péché est réservé, ou non, par rapport au confesseur; dans ce cas Concina, Wigandt et Antoine avec Armilla nient qu'un simple confesseur puisse ainsi l'en absoudre; avec une juridiction rendue douteuse. Cependant, même en ce cas, outre les autres déjà cités, Filliuccius, Hurtado, Bonacina, Sa, Henriquez, Anaclet, Elbel, Viva, Sporer, les docteurs de Salamanque, etc., soutiennent l'affirmative avec le commun des théologiens, et cela, n'importe que le doute soit négatif, ou qu'il soit positif, parce que la raison est la même dans l'un comme dans l'autre, savoir, que dans le doute, le confesseur possède la faculté d'absoudre. Ajoutons à cela que, puisque ce dernier sentiment est commun et très-probable, supposé même qu'il fût faux, l'Eglise suppléerait la juridiction. En vain objecterait-on que Clément VIII, a interdit par son décret, aux confesseurs privilégiés, d'absoudre des cas de la bulle *Cœnæ*, quand même de tels cas seraient douteusement réservés; et que de même dans l'extravagante *Perlectis*, il a été défendu aux évêques d'absoudre du crime d'avoir frappé grièvement un clerc, même dans le doute si cet acte de violence aurait été grave ou léger : car on pourrait répondre que ces deux prohibitions ne font que confirmer notre sentiment; disons donc que, dans les autres cas douteusement réservés, à l'exception des deux que nous avons nommés, l'absolution peut très-bien se donner, puisque l'exception confirme la règle[1] Mais il faut observer ici que Clément VIII (comme le rapportent Roncaglia et Antoine) modéra, l'an 1602, le décret cité ci-dessus, en supprimant ces mots *etiam dubiis reservatis*[2] Sanchez, Bonacina, etc., limitent ensuite notre sentiment dans le cas où le

1. Exceptio firmat regulam. — 2. Cf. lib, VI, n. 600, q. 1.

péché réservé serait réputé certain au for extérieur ; mais cette limitation est encore rejetée avec raison par Lugo, Escobar, Sporer, Tamburrino et les docteurs de Salamanque, parce que les lois du for extérieur sont bien différentes de celles du for intérieur. Dans le premier, on s'arrête à la présomption, et l'on n'ajoute point foi au pénitent ; au lieu que, dans le second, qui est sacramentel, on s'en rapporte en tout au pénitent, tant que le contraire n'est point certain[1]

CXLIII. On demande 5° si celui qui se confesse à un simple confesseur d'un péché douteusement réservé reste quitte de la réserve, quand même il s'apercevrait dans la suite que ce péché était certainement réservé. Le P Concina le nie ; mais Lugo, Dicastillo, Aversa, Sporer, Viva, d'après Sanchez et les docteurs de Salamanque, etc., l'affirment communément, parce que le péché ayant été déjà confessé comme douteusement réservé, a été directement remis (comme le confesse Concina lui-même), et que par conséquent la réserve est directement levée. Autre ensuite est le cas (comme nous l'avons dit au n° 34) où le pénitent se confesse d'un péché comme douteux, et se rappelle plus tard qu'il l'a certainement commis ; parce qu'il est obligé alors de le confesser de nouveau comme certain, pour suppléer à l'intégrité de sa confession, et pour l'exposer au confesseur tel qu'il a été véritablement dans sa conscience ; tandis que, dans le cas présent, le péché étant remis, comme nous l'avons dit, la réserve se trouve aussi levée, et ainsi il n'y a plus d'obligation de se présenter au supérieur pour en être relevé[2]

CXLIV On demande 6° si l'on peut être absous des péchés réservés qu'on a commis en comptant sur la facilité même qu'on aurait de s'en faire absoudre. Quelques-uns en ont douté ; mais le commun des théologiens l'affirment avec Sanchez, Lugo, Filliuccius, Bonacina, Molfès, les docteurs de Salamanque, Aversa, etc. La raison en est que, bien que le supérieur ne veuille point que ceux qui dépendent de lui prennent occasion, de la faculté qu'il donne de les absoudre pour pécher davantage

1. Cf. Lib. VI, n. 600, à ce mot : *Limitant*. — 2. Lib. VI, n. 600, v. *Quær.*, 2.

il n'entend point néanmoins refuser l'absolution au pénitent qui se repent véritablement de son péché et qui se propose de l'éviter. Nous avons dit la même chose en parlant du jubilé au n° 69 [1].

CXLV. On demande 7° si la permission que l'on donne d'absoudre les péchés réservés s'étend encore aux péchés commis depuis qu'elle a été accordée. On répond : La permission ne s'y étend point, si elle n'est donnée que pour les péchés spécialement nommés, ou bien pour un nombre déterminé de péchés semblables; mais il peut en être autrement, si elle est accordée indéfiniment. Ainsi pense la grande majorité des théologiens, et en particulier Lugo, Roncaglia, Bonacina, Passer., Prépos., Aversa, Dicastillo, les docteurs de Salamanque, etc. On excepte néanmoins le cas où ce pénitent, pour qui aurait été donnée la licence, commettrait de nouveau le même péché après un temps notable, par exemple, au bout d'un mois, ou bien si la licence était accordée à l'occasion de quelque fête particulière [2].

CXLVI. Pour ce qui est de la faculté accordée aux évêques d'absoudre des cas papaux, quand ils sont occultes, ou quand les personnes sont empêchées d'aller à Rome, voyez ce que nous en dirons au troisième point du chapitre XX; et, pour ce qui est des facultés dont jouissent les réguliers, voyez au même chapitre, n° 97.

HUITIÈME POINT

Du sceau sacramentel, ou du secret de la confession.

CXLVII. Obligation du secret. — CXLVIII. Des personnes qui sont tenues à garder le secret. — CXLIX. Si celui à qui le confesseur demande conseil avec la permission du pénitent y est tenu. — CL. Ainsi que celui à qui le pénitent lui-même demande conseil. — CL. Si celui qui lit le papier où est écrite la confession est tenu ensuite à garder le secret sacramentel. — CLII. Tombent sous le sceau sacramentel : 1° les péchés même les plus légers du pénitent; 2. les péchés du complice, à moins

1. Lib. VI, n. 601. — 2. Ibid., v. *Quær.* 4.

qu'avec la permission du pénitent, on ne puisse avertir celui-ci. — CLIII. 3° L'objet du péché ; 4° la pénitence ; 5° les circonstances, mais non celles qui n'ont aucun rapport avec la confession ; 6° les révélations et les vertus, quand, etc.; 7° les scrupules. — CLIV. 8° Les défauts naturels. — CLV. Cas où le pénitent est sourd. — CLVI. Cas dans lesquels il n'y a point d'obligation de garder le secret. De la permission du pénitent, et s'il est permis, au milieu de la confession, de l'avertir sans cela. — CLVII. Cas dans lesquels on viole le sceau : 1. Celui qui dirait que dans un monastère, etc. — CLVIII. Celui qui dirait que, dans un pays, etc. — CLIX. 2. Celui qui se servirait de la connaissance acquise en confession pour le gouvernement extérieur avec vexation, etc. — CLX. Si un pénitent mal disposé, etc. — CLXI. Si le confesseur peut se mettre en garde contre les dommages, etc. — CLXII. Si l'on peut donner un billet de confession, etc. — CLXIII. Si le pénitent menace de la mort, etc. — CLXIV. S'il est permis de se servir des opinions probables, etc.

CXLVII. Le sceau ou secret sacramentel porte avec soi l'obligation de taire les péchés, et toutes les autres choses dites en confession en vue de recevoir l'absolution, même en conversant avec le pénitent; et cette obligation est tellement stricte que jamais, dans aucun cas et dans aucun temps, le confesseur ne peut les révéler, quand même il devrait souffrir la mort pour cela. Or, pour procéder avec ordre dans cette matière si compliquée, nous indiquerons en premier lieu les personnes qui sont tenues au secret ; en second lieu, les choses qui tombent sous le secret; en troisième lieu, les cas dans lesquels on viole le sceau; en quatrième lieu, enfin, les cas dans lesquels on ne le viole point.

CXLVIII. Et d'abord, indiquons les personnes qui sont tenues au secret de la confession. Généralement parlant, sont tenus au secret tous ceux auxquels parvient, de quelque manière que ce soit, la connaissance de la confession. Mais, pour en venir au détail, sont tenus à en garder le secret : 1° le confesseur, qui, en violant le sceau, commettrait trois péchés, savoir : le péché de sacrilége, par l'injure qu'il ferait au sacrement; le péché d'injustice, qu'il commettrait envers le pénitent, et de plus celui de détraction, si le péché révélé n'était pas d'avance public. Le confesseur, si jamais il venait à être interrogé sur les péchés qu'il a entendus, peut très-bien affirmer, même par serment, n'avoir rien entendu, puisque rien de tout ce qu'il

a entendu n'est de nature à être communiqué : ainsi pensent généralement saint Antonin, Suarez, Laymann, Wigandt, Antoine, et les autres avec saint Thomas, qui a dit du confesseur, « qu'il peut jurer ne rien savoir de ce qu'il ne sait que comme Dieu [1]. » Et cela, quand même, comme le disent Lugo, Vasquez, Suarez, Laymann, Lacroix, etc. (contre Concina), le confesseur serait appelé, non point comme homme, mais comme ministre de Dieu; ou bien s'il était appelé à répondre sans équivoque, comme disent Lugo, Holzmann, Lacroix, etc., puisqu'alors il répond même sans équivoque, c'est-à-dire (comme cela s'entend) sans cette équivoque qui peut licitement s'omettre; car, au contraire, l'interrogateur n'a pas le droit d'exiger qu'il lui réponde sans cette équivoque qu'on ne peut omettre sans péché. Si on demande ensuite au confesseur s'il a donné, ou non, l'absolution au pénitent, auquel peut-être il l'a refusée, il doit répondre : « J'ai rempli mon devoir. » Mais cette réponse peut même quelquefois faire soupçonner qu'il a refusé l'absolution : c'est pourquoi il fera mieux de répondre à toutes ces téméraires questions, par cette répartie : « Sont-ce là des demandes à faire? » S'il arrivait par hasard que le confesseur eût refusé l'absolution à quelqu'un, et que le clerc lui demandât si le pénitent doit recevoir la communion, le confesseur doit répondre : « Demandez-le-lui, s'il veut communier [2]. » 2° Est de même obligé au secret le prélat à qui le confesseur a demandé le pouvoir pour les cas réservés, comme le disent avec raison Suarez, Lugo, Concina et les docteurs de Salamanque (contre Castropalao et Vasquez), parce qu'autrement la confessian deviendrait odieuse. 3° L'interprète. 4° Celui qui entendrait (même par hasard ou sans sa faute) quelque chose de ce que le pénitent a dit en rapport avec sa confession, comme le disent communément Bonacina, Laymann, Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., contre Soto. De même aussi celui qui entendrait le péché confessé à haute

1. Potest jurare se nescire quod scit tantum ut Deus (In IV, dist. 21, q. 3, a. 1, ad 3).
2. Cf. lib. VI, n. 645 et 646.

voix dans quelque nécessité de naufrage, de bataille, etc. Il n'en serait pourtant pas de même, si le pénitent avait voulu pour sa confusion se confesser en public : c'est ce que disent Castropalao, Coninck, les docteurs de Salamanque, etc. 5° Tous ceux auxquels est parvenue sacrilégement la révélation faite du secret; c'est ce que disent généralement Laymann, Holzmann, les docteurs de Salamanque, Concina, Sporer, etc. 6° Le laïque qui, pas astuce, se serait fait passer pour confesseur : tel est le sentiment commun que soutiennent Suarez, Lugo, Roncaglia et les autres en général, contre Soto et Vasquez. 7° Celui qui a écrit la confession d'un pénitent qui ne sait pas écrire. Quelques-uns ajoutent que le pénitent est également tenu sous le même sceau sacramentel de taire les choses qui lui ont été dites par le confesseur : mais le sentiment commun, qui est le vrai, le nie avec Laymann, Wigandt, Suarez, Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Holzmann, Busembaum, etc., parce qu'en vérité le droit au secret de la confession n'a été qu'en faveur des pénitents seuls, et, en conséquence, il leur appartient exclusivement. Tous, néanmoins, s'accordent à dire, avec Holzmann, que le pénitent est tenu, en vertu de la loi naturelle du secret, de ne point manifester les choses dites par le confesseur, si cette manifestation peut être nuisible à ce dernier. Et moi, j'ajoute qu'une telle obligation est plus stricte qu'une simple obligation naturelle : car les conseils que d'autres peuvent donner sont spontanés; tandis que le confesseur donne les siens par obligation et par le devoir de sa charge : d'où je conclus que ce n'est que très-rarement que peut se présenter le cas où le pénitent pourrait révéler un tel secret, avec un préjudice notable pour le confesseur.

CXLIX. On demande : 1° si le docteur auquel le confesseur demande un conseil avec la permission du pénitent, est tenu au sceau sacramentel. Castropalao, Vasquez, Tamburrino, Diana, etc., le nient, en donnant pour raison que la connaissance du péché ne vient point alors de la confession, mais de

1. Cf. lib. VI, n. 647.

la manifestation qui en est faite avec la permission, et conséquemment au nom du pénitent; c'est pourquoi, de même que celui à qui le pénitent lui-même demanderait conseil ne serait point tenu au sceau sacramentel, de même aussi celui à qui l'on demande conseil au nom du pénitent. Mais plus communément et plus probablement Silvius, Navarre, Suarez, Lugo, Laymann, Bonacina, Sporer, Lacroix, la Théologie de Périgueux, Roncaglia, Mazzotta et Viva, l'affirment, et saint Thomas[1] lui-même l'enseigne expressément. La raison en est que le but même de l'institution de ce sacrement exige que tout individu à qui parvient la connaissance du péché en rapport avec la confession demeure obligé au secret, sans quoi la confession resterait toujours odieuse. Tamburrino objecte que le pénitent, en accordant cette permission, donne sujet de présumer qu'il veut lui-même lever pour cette connaissance particulière de l'obligation du sceau sacramentel; mais nous répondrons avec Lugo et Sporer qu'on doit plutôt présumer le contraire, c'est-à-dire que le pénitent, en donnant cette licence, a l'intention d'y mettre la restriction la plus forte possible, attendu qu'il s'agit d'une chose aussi odieuse que l'est celle-ci, qui consiste à donner connaissance de ses propres péchés [2]. Observez néanmoins, ici, que le secret sacramentel ne fait point obstacle à ce que le docteur qui a donné conseil, tant que le jugement n'est point achevé par l'absolution, puisse librement s'entretenir du cas avec le confesseur et les autres personnes convoquées au conseil, parce que la permission s'entend moralement donnée ainsi. Observez de plus que, si jamais il arrivait que deux confesseurs demandassent séparément conseil sur le même cas au même docteur, le cardinal de Lugo dit qu'alors le docteur ne peut s'entretenir avec le second confesseur des circonstances qu'il a entendues de la bouche du premier et qui sont inconnues au second; mais, sauf le respect dû à un si grand auteur, quant à moi, je soutiens le contraire, parce que, de même que le pénitent, en permettant au second confesseur de parler du

1. In IV, dist. 21, q. 3, a. 1, q. 3, a. 2, ad 4. — 2. Cf. lib. VI. n. 648.

cas au même conseiller, donne certainement lieu de croire qu'il ne veut d'autre conseil que le conseil le plus sage, de même aussi il autorise à présumer, sans crainte d'erreur, qu'il consent à ce que le conseiller dise tout ce qu'il sait et tout ce qu'il faut dire pour donner un bon conseil[1]

CL. On demande 2° si celui à qui le pénitent lui-même demande conseil pour les confessions qu'il veut faire à d'autres, est tenu au secret sacramentel. Tamburrino, Concina, Sporer, Antoine, Diana, etc., l'affirment, par la raison que, comme il est souvent nécessaire que les pénitents prennent conseil pour bien se confesser, si le conseiller n'était point tenu au secret sacramentel, la confession deviendrait odieuse. Mais Suarez, Aversa, Castropalao, Henriquez, etc., le nient avec plus de probabilité de raison, attendu que l'obligation du sceau ne résulte que de la confession sacramentelle faite dans l'intention de recevoir l'absolution, comme l'enseignent tous les docteurs, avec Vasquez, Suarez, Gabriel, Concina (*a*), Castropalao avec le P Concina lui-même et saint Thomas qui a dit : « Le sceau de la confession ne s'étend qu'aux choses qui font le sujet de la confession sacramentelle[2]. » D'où il résulte que le conseiller, quant à la connaissance qu'on lui donne du péché pour recevoir de lui un conseil (mais non pas l'absolution), sera bien, il est vrai, tenu au secret naturel, mais non au sceau sacramentel. On répond ensuite à la question alléguée, que la crainte de la révélation rendrait, il est vrai, odieuse la consultation, mais non la confession. Si quelquefois, en certains cas, la consultation était nécessaire pour la confession, nous ne nions point qu'alors la révélation qui en serait faite rendrait odieuse la confession même ; mais nous ne voyons pas quel pourrait être ce cas où quelqu'un, pour se confesser, serait obligé de prendre conseil d'autres personnes que du confesseur. Il en serait autrement,

1. Cf. lib. VI, n. 648, au mot : *Notandum*. — 2. Sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio (In IV, dist. 21, q. 3, a. 1, q. 2, *sed contra*.

(*a*). Lisez *Coninck;* voir la *Théologie morale*, à l'endroit cité.

(*Note de l'éditeur*.)

du reste, comme je le soutiens contre Henriquez, si le pénitent consultait le confesseur pour se confesser ensuite à lui-même des mêmes choses qu'il viendrait de lui manifester; parce que, dans ce cas, cette consultation est censée une confession prochainement commencée, puisqu'elle est faite dans le but de recevoir l'absolution de ce même confesseur[1].

CLI. On demande 3° si l'on contracte l'obligation du sceau sacramentel, quand on lit le papier sur lequel le pénitent a écrit sa confession. Antoine, Sporer, Roncaglia et quelques autres en petit nombre l'affirment, tant (comme ils le disent) parce que cet écrit a un rapport avec la confession qui va se faire, ou qu'il tient la place de la confession déjà faite, qu'à cause que la manifestation de cet écrit rendrait odieuse la confession. Mais Soto, Navarre, Bonacina, Wigandt, Sair, Laymann, Concina, Castropalao, Lugo, Holzmann, Viva, Elbel, les docteurs de Salamanque, etc., le nient en grande majorité et avec plus de probabilité de raison, parce que l'obligation du secret sacramentel ne se contracte point dans la préparation à la confession, mais seulement dans la confession actuelle et déjà commencée, comme nous l'avons dit plus haut. Or, comme la mise par écrit n'est point ordinairement nécessaire pour se confesser, on répond à la seconde raison alléguée (ce que l'on a pareillement répondu dans la question précédente), que la crainte de la révélation de ce qui se trouve écrit peut rendre odieuse la mise des péchés par écrit, mais non la confession. Néanmoins, Lugo, Sporer, Holzmann exceptent avec raison 1° la mise par écrit des péchés d'un muet, qui ne pourrait se confesser autrement; 2° les lettres adressées au supérieur pour en obtenir la faculté d'absoudre des péchés réservés; 3°, comme le disent avec une égale raison Viva, Wigandt, avec Lugo lui-même, le papier que le pénitent mettrait entre les mains du prêtre pour sa confession à faire, parce que c'est aussi alors comme une confession commencée; ou bien encore, ajoutent-ils, si ce papier avait été laissé par hasard dans le confessional après la

1. Cf. lib. VI, n. 649.

confession faite. Du reste, ces cas mis à part, comme le disent Laymann, Castropalao et Sporer, celui qui lirait de semblables écrits (et à plus forte raison celui qui les ferait connaître à d'autres) ne pourrait être excusé de péché grave, à moins qu'il ne sût certainement qu'ils ne contiendraient que des fautes très-légères. De plus, Laymann et Sporer ajoutent que les péchés qu'on y aura lus ne pourront être révélés que dans le cas d'une extrême nécessité, comme serait, par exemple, le motif de sauver tout un peuple, ou la vie d'un innocent [1].

CLII. En second lieu, voici quelles sont les choses qui tombent sous le sceau de la confession : 1o Toutes les fautes du pénitent, dites par lui dans l'intention de s'accuser (mais non pas si elles étaient racontées comme un simple récit), même les péchés véniels les plus minimes, puisqu'il est certain, de l'avis de tous les docteurs, qu'on ne doit admettre, en fait de secret sacramentel, aucune légèreté de matière; et cela doit toujours se dire, quand même le pénitent aurait quitté mal disposé le confessional, sans avoir reçu l'absolution [2] 2° Les péchés du complice manisfestés par le pénitent, même sans nécessité [3] Nous avons déjà dit, au n° 42, qu'il n'était jamais permis au confesseur d'interroger le pénitent sur le nom du complice? Mais ensuite peut-on, avec le permission du pénitent, avertir le complice, Tamburrino le nie avec Vasquez, en disant que les péchés du complice tombent de même sous le sceau sacramentel, en sorte que le confesseur ne peut en parler sans la permission tant du pénitent que du complice lui-même. Mais on doit plutôt l'affirmer avec saint Antonin, Gerson, Adrien, Navarre, Suarez, Lugo, Roncaglia, Lacroix, etc. ; puisque le sceau sacramentel n'a été institué qu'afin que les pénitents se confessent sans craindre que leurs péchés ne viennent à être connus. En vain objecterait-on qu'autrement la confession deviendrait odieuse aux autres : car nous pouvons répondre que le genre de haine à éviter pour la confession, c'est uniquement celui qui éloignerait les pénitents du tribunal de la péni-

1. Cf. lib. VI, n. 650. — 2. Ibid., n. 637. — 3. Ibid., n. 640.

tence, mais non celui qui porte les impies à désirer que leurs complices ne se confessent point. Du reste, le confesseur ne doit point trop importuner les pénitents en leur demandant cette permission par des sollicitations réitérées, puisqu'il ne pourrait pas même s'en servir après l'avoir obtenue, si elle n'était tout à fait spontanée et pleinement libres. C'est pourquoi il doit être réservé autant que possible à faire de telles demandes, à moins d'une nécessité proprement dite. Et lors même qu'il y a nécessité, il vaux mieux encore amener le pénitent à en parler hors de la confession [1].

CLIII. 3o Il y a encore à tomber sous le sceau ce qui est l'objet du péché confessé, comme par exemple, si le fils s'accusait d'avoir injurié son père pour une rixe où celui-ci se serait engagé, la rixe du père serait l'objet du péché, et ne pourrait par conséquent être manifesté par le confesseur, comme le disent, avec le commun des théologiens, Filliuccius, Viva, Renzi, Sporer et Tamburrino. Néanmoins ces deux derniers auteurs disent avec probabilité, que si quelqu'un s'accusait, par exemple, de s'être réjoui d'un homicide commis sur une place, l'homicide ne tomberait point sous le sceau, parce qu'alors il n'est point croyable que le pénitent ait voulu rapporter sous secret ce délit qui est connu du public. Du reste, la règle qui veut que toutes ces choses, dont la manifestation n'induit ni péril de révélation directe ou indirecte, ni charge pour le pénitent, ne tombent point sous le sceau, est régulièrement admise par tout le monde [2]. 4° La pénitence imposée, si elle est grave, ou, pour mieux dire, si elle n'est point de ces pénitences minimes qui ont coutume d'être imposées d'ordinaire pour les fautes vénielles les plus légères. 5° Toutes les circonstances des péchés expliquées même après l'absolution, toutes les fois qu'elles sont dites à propos de la confession; par exemple, si quelqu'un s'accusait d'avoir pris les ordres, quoiqu'il fût bâtard, ou de s'être fait passer pour instruit, quoiqu'il fût ignorant, l'ignorance alors et l'illégitimité tomberaient sous le sceau du secret. Et cela a lieu

1. Cf. lib. VI, n. 641, dub. 1. — 2. Cf. lib. VI, n. 641, *dub. hic.* 2.

même dans le doute si les circonstances ont été dites, ou non, à propos de la confession, comme le disent avec le commun des théologiens Suarez, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Tamburrino, Lacroix et Mazzotta [1] Du reste, Coninck, Tanner et Diana observent avec raison que l'obligation du sceau ne s'étend point aux choses que le pénitent n'a dites qu'accidentellement, et qui n'appartiennent en rien à la confession, ou à l'explication des péchés [2]. 6° Les révélations et les vertus tombent encore sous le sceau, quand le pénitent les manifeste au confesseur pour s'accuser de quelques défauts commis, ou bien pour s'accuser de sa propre ingratitude envers Dieu, mais non s'il les manifeste seulement pour faire connaître au confesseur l'état de son âme. Telle est la sage distinction que font ici Lugo, Roncaglia, Lacroix, Mazzotta et Viva. 7° Tombent encore sous le sceau les scrupules et les peines d'esprit dont se confesse le pénitent en déclarant ses péchés, ou en exposant l'état de sa conscience, comme le disent avec raison Coninck, Lugo et Grenade, contre Marchant, parce que cela, au moins indirectement (*in obliquo*), est une matière de confession. Il n'en serait pas de même ensuite, dit Lugo, si les peines d'esprit n'étaient point connues par la déclaration qu'en ferait le pénitent, mais par sa manière même de se confesser Mais je suis loin d'admettre ce sentiment : car c'est avec raison que Castropalao, Hurtado, Coninck, Sporer, Tamburrino, etc., disent qu'il en est plusieurs qui supportent avec peine d'être appelés scrupuleux et de passer pour tels, surtout s'ils sont prélats, confesseurs ou juges, etc., parce que c'est un défaut au moins naturel d'être scrupuleux, cela étant un signe d'un esprit perplexe et en désordre : et comme nous le dirons ci-après, il n'est jamais permis de faire connaître aux autres ces défauts naturels, quand ils sont connus par la confession. C'est pourquoi je ne saurais admettre qu'on en parle, à moins qu'il ne s'agisse des séculiers, dont on fait plutôt l'éloge, en disant d'eux qu'ils sont scrupuleux, puisqu'on veut dire par là qu'ils ont une conscience timorée [3].

1. Cf. lib. VI, n. 637, ad 2. — 2. Ibid., n. 641, à ces mots : 4. *Peccatorum.* — 3. Ibid., n. 641.

CLIV 8° Tombent encore sous le sceau (comme nous l'avons déjà remarqué), les défauts naturels du pénitent, comme d'être sourd, d'être bègue, d'être pauvre, roturier, ignorant, etc., toutes les fois que la connaissance en est donnée par la confession, comme le disent avec le commun des théologiens Suarez, Lugo, Busembaum, Concina, Roncaglia, Mazzotta, etc., et cela, quand même le pénitent exposerait ces défauts sans nécessité, mais seulement pour donner une explication plus distincte de ses fautes, comme l'observent avec raison Lugo, les docteurs de Salamanque, Lacroix, etc. Il n'en serait pas de même ensuite, comme l'ajoutent en général les mêmes que nous venons de citer, si la manifestation de ces défauts ne se rattachait en rien à la confession; puisqu'alors on ne peut juger que le pénitent veuille les mettre sous le sceau; et quand même il voudrait les mettre sous le sceau, je dis qu'il ne le pourrait pas, car il veut les manifester sans aucun rapport à la confession [1]. Ce que disent ensuite Lugo, Navarre, Roncaglia, Mazzotta et autres, avec Diana (qui appelle ce sentiment commun, mais sans que cela soit vrai, comme nous le verrons), savoir, qu'on ne doit pas non plus considérer comme tombant sous le sceau, les défauts qui se connaissent par les actions du pénitent, ou par la manière dont il se confesse, par exemple, qu'il est ignorant, bègue, qu'il est d'un caractère impatient, irrésolu, etc., parce qu'alors (comme ils le disent), ces défauts ne se disent point, mais se commettent dans la confession ; cela, dis-je, est rejeté avec raison par Castropalao, Coninck, Hurtado, Sporer, Tamburrino, Concina, Antoine, Renzi, etc.; car, toutes les fois que de pareils défauts se connaissent à propos de la confession, on ne saurait les manifester sans rendre odieuse la confession elle-même. Je ne puis non plus admettre ce que disent les susdits auteurs, Sporer, Tamburrino et Concina, avec Wigandt et Viva, qu'il n'y a point de sceau sacramentel pour ces défauts, si le pénitent les fait connaître de manière à faire voir par les circonstances qu'ils sont également connus, en donnant pour

1. Lib. VI, n. 642.

raison qu'on doit alors présumer que le pénitent les donne de même comme connus; car, comme Holzmann l'observe avec raison, la manifestation qu'on en fait peut éloigner en quelque manière les pénitents de la confession. Cela néanmoins ne doit s'entendre que des défauts dont la manifestation peut par elle-même causer quelque déplaisir au pénitent, comme si l'on disait qu'il est sot, impatient, ignorant, incapable, pauvre (quoiqu'il appartienne à une famille honnête); et non quand ce sont des défauts qui ne causent aucune honte ou aucun opprobre, comme, par exemple, d'être aveugle, sourd, mendiant, etc., et qui sont d'un autre côté généralement connus. Je ne regarde pas non plus comme permis, ordinairement parlant (malgré ce que dit Lugo), de manifester les péchés commis par le pénitent pendant qu'il se confesse, par exemple, les injures dites par lui au confesseur, etc., parce que cela ferait connaître indirectement, ou que l'absolution a été refusée, ou que quelque grave reproche a été adressé par le confesseur. Ce que dit ensuite Roncaglia, savoir, que si quelque pénitent était généralement connu pour très-prolixe et très-ennuyeux en se confessant, le confesseur ne violerait pas le sceau en le fuyant pour se soustraire à l'ennui dont il serait cause; cela peut s'admettre, quand le pénitent passe dans l'opinion commune pour avoir une conscience bien réglée, malgré le défaut qu'il a d'être prolixe; mais je dirais le contraire, si l'on soupçonnait à cause de cela que sa conscience est chargée de péchés même graves.

CLV Parlons maintenant d'un cas qui se présente assez facilement, mais qui ne se trouve point discuté chez les auteurs. On demande ce que devrait faire le confesseur si, pendant que quelqu'un se confesse confusément à lui de matières graves, il venait à s'apercevoir, en l'interrogeant sur les circonstances ou sur l'habitude, qu'il est sourd, parce qu'il ne lui répondrait point, ou ne lui répondrait pas à propos; tandis que, de son côté, le confesseur ne pourrait élever la voix à cause des personnes qui l'entourent. Voici ce que je réponds : Si c'est dès le commencement de la confession, qu'il s'aperçoive que le pénitent est sourd, il doit alors lui imposer de revenir dans un

temps et dans un lieu opportuns, où il n'y ait personne qui puisse entendre; et il peut en même temps faire remarquer aux personnes présentes la surdité de ce pénitent, lorsqu'elle est généralement connue. Mais s'il ne s'en apercevait que dans le cours de la confession, il ne pourrait alors lui imposer à voix haute de revenir, parce qu'il ferait soupçonner aux autres que ce pénitent s'est déjà confessé de matières graves. C'est pourquoi je conseillerais au confesseur, dans un cas semblable, de chercher à entendre les péchés du pénitent le mieux qu'il pourrait, et de lui donner ensuite l'absolution en termes absolus, s'il le juge probablement disposé, ou conditionnellement, s'il doute de sa disposition ; et on doit, en pareil cas, donner une pénitence légère, attendu que les autres pourraient l'entendre[1]

CLVI. Notons ici, en troisième lieu, les cas dans lesquels il n'y a pas secret sacramentel : 1° quand la confession a été feinte, ou qu'elle a été faite dans le but coupable de faire fâcher le confesseur, ou le corrompre, ou bien de se moquer de lui. 2° Si quelqu'un disait quelque chose, en protestant qu'il le dit sous le sceau de la confession, il n'y a jamais en cela de secret sacramentel, parce que ce secret ne peut avoir pour cause que le sacrement[2]. 3° Si le confesseur dit en termes généraux, que la confession n'a été qu'en matière vénielle. Je dis en *matière vénielle*, parce qu'il y aurait violation du sceau, si l'on disait qu'elle a été de plusieurs péchés véniels, ou si l'on nommait quelque faute en particulier bien que minime, puisque, lorsqu'il s'agit du secret de la confession, il n'y a point de légèreté de matière ; ainsi pensent avec le commun des théologiens, Laymann, Suarez, Lugo, les docteurs de Salamanque[3]. 4° S'il fait l'éloge de la conscience du pénitent ; mais il doit avoir soin de ne jeter par là aucun mauvais soupçon sur la conscience des autres qui, peut-être dans le même temps, se sont confessés à lui. 5° S'il dit qu'un tel pénitent s'est confessé à lui, pourvu que ce dernier ne lui ait point défendu de le faire connaître, ou qu'il ne

1. Cf. lib. VI, n. 644, v. *Petes hic.* — 2. Ibid., n. 636. — 3. Cf. lib. VI, n. 640, dub. 2.

soit pas venu en cachette se confesser à lui, comme l'observent Navarre, Busembaum, Sporer, Holzmann, etc.; 6° s'il dit d'une manière générale, avoir entendu en confession quelque péché, sans qu'il soit moralement possible de connaître par là le pénitent. Mais en cela les confesseurs doivent être très-prudents, surtout s'ils parlent dans de petites localités, parce que souvent, par les circonstances des personnes et du pays, les auditeurs pourraient parvenir à connaître ou au moins à soupçonner de quels pénitents il serait question ; 7° s'il se sert de la connaissance qu'il a eue hors de la confession, pourvu qu'il n'y mêle point quelque connaissance connue seulement par la confession ; et, en cela même, il faut user de précaution, parce que quelquefois, s'il n'y a point révélation, au moins il peut y avoir danger de scandale pour les auditeurs qui s'imaginent qu'il y a effectivement révélation de confession[1] ; 8° s'il manifestait quelque chose avec la permission du pénitent, ce qui certainement est permis, comme l'enseignent Navarre, Laymann, Lugo, Concina, Wigandt, Roncaglia, et les autres communément avec saint Thomas[2], contre Scot, Durand et quelques autres, lesquels disent qu'il n'est point permis au pénitent de donner cette licence ; mais nous soutenons avec le commun des auteurs, que de même que cette obligation a été établie seulement à l'avantage des pénitents, de même aussi ces derniers peuvent très-bien la lever. Observons néanmoins que, pour que le confesseur puisse se servir d'une telle permission, elle doit être : 1° expresse, 2° entièrement spontanée : c'est pourquoi on ne pourrait pas s'en servir, si on l'avait obtenue par menaces ou par l'effet de quelque crainte révérentielle, comme ce serait, si on l'extorquait à force de demandes réitérées, après que le pénitent aurait d'abord refusé de la donner ; c'est pourquoi il est toujours plus prudent d'engager le pénitent à dire hors de la confession ce qu'il doit manifester. 3° Il suffit que cette permission ne soit point révoquée, parce que le pénitent est toujours maître de le faire ; et la même chose a lieu, je pense,

1. Cf. lib. VI, n. 638. — 2. In IV, d. 21, q. n. 3, a. 2.

quand on juge en certain cas que, si le pénitent était présent, il la révoquerait, parce qu'alors se servir d'une telle licence, ce serait, il me semble, rendre odieuse la confession. Observez ici avec Henriquez, Graffiis et Diana, que dans le doute si le confesseur a parlé ou non avec permission, on doit plutôt s'en rapporter au confesseur qu'au pénitent ou à l'héritier, par exemple quand le confesseur, avec la permission du pénitent, manifeste la restitution qu'il y a à faire. Remarquons, en outre, que le pénitent accorde quelquefois cette permission par le fait même, c'est-à-dire quand il commence de lui-même à parler des choses dites en confession, comme l'enseignent communément Tanner, Bonacina, Suarez, Concina, Antoine, Roncaglia, Busembaum, les théologiens de Salamanque et les autres, avec Lugo, qui observe de plus qu'alors le sceau sacramentel persévère toujours, cette licence étant réputée moralement jointe à la confession qui vient d'être faite [1]. Nous avons déja dit, au n° 124, que jamais il n'est permis d'avertir le pénitent sans sa permission de quelque erreur commise dans la confession. Néanmoins il est permis de l'avertir dans le cours de la confession de tous les défauts commis et des fautes confessées même dans les confessions précédentes, comme le disent communément Lugo, les docteurs de Salamanque, Wigandt, Concina, Antoine, Roncaglia, Sporer (quoi qu'en disent, mais sans raison probable, Diana, Fagundez), parce que souvent il est du devoir du confesseur de faire mention des choses passées, toutes les fois qu'on juge que cela est utile au pénitent. Qu'on ne dise point que le pénitent conserve le droit d'imposer le secret au confesseur même dans la nouvelle confession qu'il lui fait, parce qu'on doit dire plutôt que le confesseur, dans l'acte de la confession, a le droit de dire au pénitent tout ce qui peut lui être avantageux, et de savoir toutes les choses dont la connaissance peut lui servir pour mieux avertir et diriger le pénitent [2]. Les mêmes auteurs disent encore communément que le confesseur conserve ce même droit immédiatement après l'absolution.

1. Cf. lib. VI, n. 651. — 2. Ibid., n. 658. — 3. Cf. lib. VI, n. 654, v. *Dub.* 2.

CLVII. En quatrième lieu, il nous faut noter les cas où on viole le sceau de la confession. La règle générale est que l'on viole le sceau toutes les fois que l'on fait usage de la confession, soit en révélant directement ou indirectement le péché, soit en molestant le pénitent. Mais venons aux cas particuliers: 1° ce serait rompre le sceau de la confession, que de dire que, dans un certain monastère, on a entendu un péché grave d'un religieux, ou bien que des péchés graves s'y commettent, quand bien même on ne nommerait point la personne, parce que chaque religieux du monastère en recevrait préjudice. Ainsi pensent communément Suarez, Busembaum, Diana, Concina, Castropalao, Laymann, etc. (quoi qu'en disent Escobar, Henriquez, etc.). Diana pense la même chose, avec Maldero, de celui qui dirait avoir entendu le péché d'un religieux de tel ordre. Mais le P. Concina rejette ce sentiment avec quelque raison, attendu que parler ainsi, ce n'est point être censé révéler le secret des confessions ni molester le pénitent; puisque, communément, il y a de mauvais religieux dans quelque ordre que ce soit, à moins qu'il ne s'agisse d'un monastère de stricte observance [1]. Diana dit encore que le confesseur d'un monastère de religieuses causerait du scandale, si, en prêchant, il nommait leurs défauts qu'il a entendus en confession. Mais cela doit se prendre avec le sel de la discrétion, *cum grano salis*, c'est-à-dire pour le cas où il nommerait quelque faute particulière de certaine religieuse ou de ce monastère, mais non pas s'il parlait en général des défauts qui se commettent d'habitude ou peuvent se commettre dans tous les monastères; autrement celui qui confesse dans les monastères ne pourrait jamais y prêcher, ce qui ne doit pas se dire, et qui est en contradiction avec la coutume générale.

CLVIII. On demande ensuite si ce serait violer le secret que de dire que dans quelque pays se commettent certains délits que lui-même a entendus en confession. Navarre, Renzi, Fagundez, le nient; mais Suarez, Bonacina, Tamburrino, Laymann, Lugo, Concina, Diana, Viva, Castropalao, etc., l'affir-

1. Cf. lib. VI, n. 654, dub. 2.

ment communément et avec raison, si le lieu est petit, parce qu'alors cette révélation, en même temps qu'elle diffamerait tout le corps, molesterait le pénitent qui en ferait partie. Il en serait autrement si le pays était grand et que les délits fussent publics, comme le disent les mêmes docteurs Lugo, Concina, Viva, etc., avec la *Théologie de Périgueux* et Habert, qui le permettent à bon droit même aux prédicateurs, pourvu qu'ils ne disent point qu'ils ont entendu en confession les vices contre lesquels ils prêchent, et qu'ils n'en viennent point aux circonstances particulières, mais qu'ils s'expriment en termes généraux, comme il est dit dans le chapitre *Si sacerdos, de offic. jud. ord.*, où nous lisons ce qui suit: « Si un prêtre sait d'une manière certaine que quelqu'un est coupable de quelque crime, ou que le pécheur lui-même en ait fait l'aveu, il ne doit pas le reprendre nommément, mais en termes généraux [1]. » Mais la difficulté est de savoir quelle est la localité qu'on doit appeler petite, et quelle est celle qu'on peut appeler grande. Voici ce que je dirais selon que je l'ai conseillé aussi avec d'autres : Pour pouvoir dire : Il règne ici tel péché, par exemple, le blasphème, il faudrait que le pays contînt au moins trois mille âmes environ; mais ce nombre n'est pas nécessaire pour qu'on puisse dire seulement : Il se commet ici bien des péchés graves, sans en dire l'espèce. Pour pouvoir ensuite nommer quelque péché infamant (serait-il même public), il me semble qu'il faudrait que le pays fût fort populeux, par exemple, de six ou sept mille âmes. Cependant, si le prédicateur avait appris les péchés hors de la confession, il pourrait alors parler avec plus de liberté ; mais il doit même en cela agir avec prudence, pour ne point donner soupçon de révélation à ceux qui se sont confessés à lui [2].

CLIX. 2. On viole encore le secret de la confession, si l'on se sert de la connaissance qu'on y a acquise pour le gouvernement

1. Si sacerdos sciat pro certo aliquem esse reum alicujus criminis, vel si confessus fuerit,... non debet eum arguere nominatim, sed indeterminate. — Cf. ibid., à ces mots : *Dub. hic.*

2. Cf. lib. VI, n. 654.

extérieur, au préjudice du pénitent. Ceci est en réfutation de ce qu'a écrit Sainte-Beuve, en s'appuyant sur beaucoup d'anciens docteurs, tels qu'Adrien, Alexandre de Halès, avec saint Bonaventure et saint Thomas [1], qui disaient que le supérieur, d'après la connaissance acquise en confession, pouvait sous quelque prétexte éloigner un sujet de quelque office, toutes les fois qu'il pouvait le faire sans révéler son péché. Mais Clément VIII, par son décret du 26 mai 1594, prohiba cette pratique dans les termes qui suivent : « Que tant les supérieurs actuellement en charge, que les confesseurs qui, dans la suite, se trouveront avoir à exercer quelque supériorité, prennent garde avec tout le soin possible à ne pas se servir, pour le gouvernement extérieur, de la connaissance qu'ils auront acquise en confession des péchés des autres [2]. » Or, bien que ce décret ait été fait seulement pour les prélats réguliers, néanmoins Lacroix et Holzmann soutiennent justement (quoi qu'en dise Habert) qu'il s'étend même aux séculiers, auxquels la même raison est certainement applicable, savoir qu'autrement la confession serait rendue odieuse. En outre, cela est devenu plus évident par un autre décret qu'a publié en 1682 la sacrée Congrégation par l'ordre d'Innocent XI, et dans lequel fut condamnée la proposition suivante : « Il est permis de se servir de la connaissance acquise en confession, pourvu que cela se fasse sans révéler le péché, et sans causer de peine au pénitent ; à moins (et c'est ici ce qui a été condamné) qu'il ne s'ensuive du non-usage de cette connaissance un mal beaucoup plus grand, en comparaison duquel on ait raison de ne pas tenir compte du premier [3]. » Il est dit ensuite dans le décret : « Mandant aussi à tous les ministres du secrement de pénitence de s'abstenir rigoureusement de mettre

1. Suppl., q. 11, a. 1, ad 1.

2. Tam superiores pro tempore existentes, quam confessarii, qui postea ad superioritatis gradum fuerint promoti, caveant diligentissime, ne ea notitia, quam de aliorum peccatis in confessione habuerunt, ad exteriorem gubernationem utantur

3. Scientia ex confessione acquisita uti licet, modo fiat sine revelatione, et gravamine pœnitentis : nisi aliud multo gravius ex non usu sequatur, in cujus comparatione prius merito contemnatur.

en pratique cette doctrine [1]. » Ainsi donc, d'après le susdit décret, il est défendu de faire usage de la connaissance acquise en confession au désavantage du pénitent, quand bien même il devrait s'ensuivre de son non-usage un plus grand dommage. De là, Lacroix, Viva, Holzmann et Mazzotta ont raison d'inférer (contre ce que dit Sainte-Beuve avec saint Antonin) qu'il n'est jamais permis de se servir de la connaissance acquise en confession, quand même ce serait pour éloigner un sujet indigne de quelque office, ou de lui refuser son vote pour l'élection à un office ou à un bénéfice quelconque, ou bien encore pour lui refuser les sacrements ; ou pour ôter au domestique les clefs qu'on lui a confiées, ou pour lui retirer sa confiance, ou pour lui montrer un visage plus sévère, ou pour lui cacher les clefs de sa cassette, lui fermer les portes [2], etc. De même encore, il n'est point permis (quand même on le ferait en secret) de refuser la communion au pénitent ou de l'avertir, après que l'absolution lui a été refusée, comme nous l'avons dit au n° 124, et comme le disent communément Tournely, Concina, Mazzotta, Lacroix, Holzmann, etc., contrairement à la *Théologie de Périgueux*, qui cite en sa faveur saint Bonaventure, saint Thomas, saint Antonin et d'autres encore, lesquels soutenaient anciennement qu'on pouvait la lui refuser ; mais aujourd'hui le contraire est certain d'après le décret d'Innocent XI rapporté plus haut. D'un autre côté, Castropalao, Bonacina, Habert, Antoine, Sporer, etc., disent que le confesseur peut bien, par suite de la connaissance acquise en confession, apporter plus de soin à garder ses biens et à écarter la négligence, pourvu qu'il ne donne point lieu à soupçonner le péché et qu'il n'en fasse aucun reproche au pénitent ; et saint Thomas pensait sans doute de même, lorsqu'il écrivait que le confesseur « peut dire au prélat qu'il use de plus de vigilance, de manière cependant à ne pas faire connaître celui qui s'est confessé à lui [3] » Mais le P Concina ré-

1. Mandantes etiam universis sacramenti pœnitentiæ ministris, ut ab ea (doctrina) in praxim deducenda prorsus abstineant. — 2. Cf. lib. VI, n. 656.
3. Potest (confessarius) dicere prælato, quod diligentius invigilet, ita tamen quod confitentem non prodat (*Suppl.*, q. 11, a. 1, ad 1).

prouve tous ces moyens, et ce n'est point sans raison, car, si l'on en faisait usage, difficilement pourrait-on éviter tout péril de révélation ou de désagrément pour le pénitent. Du reste, observez 1° que c'est une règle que tous admettent, y compris même le P. Concina, qu'il est permis de se servir de la connaissance acquise en confession toutes les fois qu'on peut le faire sans révélation ni désagrément pour le pénitent; c'est pourquoi le confesseur peut bien s'en servir pour réformer ses propres habitudes, pour prier pour le pénitent, pour le traiter avec plus de douceur, étudier les cas, se régler dans les interrogations à faire, ou dans les instructions ou les avis à donner aux autres en général, se garder de quelque dommage[1]. De même, nous disons encore que, quand il n'y a point de danger de révélation ou de préjudice, le confesseur, qui sait que l'église est souillée, peut et même doit s'abstenir de célébrer, comme le disent Lugo, Aversa, Tamburrino, contre Concina, Sporer, Silvius [2], etc. Observez 2° que si quelqu'un prétendait à un bénéfice, et que le supérieur sût en dehors de la confession qu'il en est indigne par quelque défaut d'âge ou de science, etc., alors non seulement il peut, mais il doit lui refuser son vote, quand même il aurait su par sa confession quelqu'un de ses défauts, comme le disent Bon de Merbes, Noël Alexandre, la Théologie de Périgueux, avec saint Thomas [3]. Et peu importe alors que le pénitent puisse soupçonner que c'est par suite de sa confession que le bénéfice lui est refusé, parce qu'il y a bien, il est vrai, obligation d'éviter les soupçons raisonnables, mais non pas les soupçons et les conjectures non fondées que font facilement les malicieux, comme l'enseigne Lugo avec Medina, Palao, Scot et Lacroix avec Gobat, Tamburrino et Gorm., d'après saint Thomas qui a dit : « Si le refus d'admettre un sujet à gérer une charge pouvait avoir pour effet de manifester le péché entendu en confession, ou d'en faire naître un soupçon prudent (notez ce mot), le prélat ne devrait, en aucune manière, faire ce refus[4] »

1. Cf. lib. VI, n. 657, à ce mot : *Communiter*.
2. Cf. lib. VI, n. 660. — 3. In 4, dist. 21, art. 1. ad 4. — Cf. b. VI, n. 657.
4. Si amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestandum

CLX. Le P Roncaglia dit, et c'est à juste droit, que si le confesseur a connu par la confession que quelqu'un est de mauvaise foi, il ne peut pour cela (sans autre cause suffisante) se dispenser de l'entendre, s'il vient de nouveau se confesser, toutes les fois qu'en s'en dispensant il donnerait du soupçon aux autres sur ce sujet ; mais il dit ensuite qu'il en serait autrement, si le confesseur était seul, et qu'il se retirât sous quelque prétexte ou se dispensât de l'entendre. Mais je ne saurais me ranger à ce dernier sentiment, parce qu'un tel faux-fuyant ou une telle excuse rendrait odieuse la confession, tant aux pénitents qu'aux autres en général : car si les fidèles savaient que les confesseurs peuvent, par suite de la connaissance acquise en confession, saisir un prétexte pour se dérober, ce serait un motif pour eux de prendre la confession en haine : c'est pourquoi je dis que dans un tel cas, le confesseur peut seulement se dispenser d'entendre le pénitent, s'il était déterminé d'avance par un autre motif à ne pas entendre d'autres confessions [1]

CLXI. On demande 1° si le confesseur pourrait se mettre en garde contre quelque dommage sous certain prétexte, s'il savait par la confession que des piéges sont dressés contre sa vie ou contre ses biens. S'il n'y a ni révélation du sceau ni préjudice à causer au pénitent, nul doute que le confesseur puisse le faire ; mais il est douteux s'il le peut, quand la manière d'agir du confesseur pourrait faire conjecturer aux malfaiteurs que leur complice aurait fait connaître en confession les piéges qu'ils lui tendent. Castropalao, Wigandt, Laymann, la *Théologie de Périgueux*, etc., le permettent, parce que (comme ils disent) le confesseur ne révèle point en ce cas le péché confessé, mais seulement la confession faite du péché ; mais Lugo, Sanchez, Roncaglia, les théologiens de Salamanque, Mazzotta, etc., le nient à juste titre, parce qu'en ce cas, il y aurait toujours la

peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam probabilem (nota probabilem) suspicionem habendam de ipso, nullo modo prælatus deberet subditum removere (*Quodlib.* v. art. 13).

1. Cf. lib. VI, n. 659.

révélation indirecte ; car, ces circonstances posées, non-seulement on révèle la confession, mais indirectement même le péché confessé, ou au moins on en fait naître un soupçon raisonnable [1]. Cependant le P. Cuniliati [2] dit que dans un tel cas le pénitent est tenu de donner permission au confesseur de chercher à se mettre à l'abri du danger, et qu'autrement il pourrait lui refuser l'absolution (cela doit s'entendre toutes les fois que le pénitent peut donner la permission sans danger pour lui-même d'un grave dommage, parce qu'autrement il n'est point obligé de la donner), et il ajoute que, si le pénitent la refuse, le confesseur, pourvu qu'il ne donne point soupçon aux autres de la confession faite, peut licitement se servir de la connaissance qu'il vient d'obtenir pour se soustraire au péril, parce qu'alors (dit-il) il n'y a pas préjudice causé au pénitent, mais seulement manifestation faite à lui-même du refus que lui a fait le pénitent. Mais cela ne peut s'admettre, puisque, bien qu'on ne cause point alors de préjudice au pénitent, il y a cependant révélation indirecte, comme nous l'avons dit plus haut, de la connaissance obtenue dans sa confession.

CLXII. On demande 2° si, quand le confesseur est prié de donner le billet de la confession faite, il peut le donner au pénitent, quoiqu'il ne l'ait pas absous. Il y a là-dessus plusieurs sentiments ; mais le plus commun et le plus probable, c'est celui que soutiennent, contre Bonacina et Lugo, Layman, Roncaglia, Lacroix, Sporer, Elbel, Holzmann, etc., qui distinguent ainsi : si le billet parle seulement de la confession, on ne doit ni on ne peut le refuser, parce qu'en le refusant d'un côté, on révélerait le défaut de disposition du pénitent, et qu'en l'accordant de l'autre, on n'atteste pas que l'absolution a été donnée, mais que la cenfession a été faite, comme elle l'a été réellement. Il n'en serait pas de même ensuite, si le confesseur devait écrire sur le billet que le pénitent a été absous, parce qu'à part le secret de la confession, le mensonge, selon tous les docteurs, est intrinséquement mauvais, et que jamais, dans aucun cas, on ne

1. Cf. lib. VI, n. 655. — 2. Cunili., *de Pœnit.*

peut se le permettre. Si cependant les billets étaient déjà imprimés, et qu'il fût attesté que l'absolution même a été donnée (chose qui ne doit jamais être autorisée par les prélats), il me semble probable d'accord avec les autres, avec lesquels je l'ai conseillé, qu'on peut licitement le donner même à ceux qui ne sont point absous, au moins quand ils le demandent publiquement, parce qu'alors le confesseur ne dit ni n'écrit aucun mensonge, mais il ne fait que signer ce billet, que d'ailleurs il ne peut refuser sans manifester le défaut de disposition du pénitent[1]

CLXIII. On demande 3° si le confesseur peut se soustraire au pénitent qui le menace de lui donner la mort, à cause du refus d'absolution qu'il vient de lui faire. On répond, avec Lugo et Roncaglia, qu'il peut bien se soustraire au danger toutes les fois qu'il ne donne par là aucun soupçon aux autres de son refus d'absolution, puisque ces menaces ne sont point la confession, ou des fautes dites en confession, mais qu'elles sont des fautes commises dans la confession. Que si ensuite il ne pouvait fuir sans donner ce soupçon, alors il pourrait réciter quelque oraison en place de l'absolution. Et qu'on n'objecte pas que cette oraison semblerait une feinte d'administration d'un sacrement, parce que ce serait effectivement une feinte, s'il disait cette oraison pour faire croire qu'il donnerait l'absolution ; mais non quand il la dit uniquement. Il pourrait encore, comme dit le P. Cardenas, pour se délivrer de la vexation, prononcer ainsi la formule : *Ego te non absolvo*, en disant tout bas le mot *non*. Voyez ce qui a été dit là-dessus dans l'*Examen*, au n. 16, *in fin.* [2].

CLXIV. On demande enfin 4° s'il est permis dans cette matière du sceau sacramentel de mettre en pratique des opinions paobables. Gobat, Lacroix, Diana, etc., se contentent de dire qu'il est expédient de suivre les opinions les plus favorables au secret de la confession; mais le père Viva dit avec plus de vérité qu'il n'est permis de se servir de la connaissance acquise par la confession, que l'orsqu'il est moralemeut certain, ou

1. Cf. lib. VI, n. 639. — 1. Cf. lib. VI, n. 659.

au moins très-probable (en sorte que le contraire n'ait aucune probabilité), qu'il n'y a à s'en servir aucune révélation du sceau ni aucun désagrément à craindre pour le pénitent. Et il l'a dit pour deux raisons : la première, parce que le respect qui est dû au sacrement le demande ainsi; mais cette raison n'est point suffisamment convaincante, car plusieurs auteurs graves, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Vasquez, etc., disent qu'un respect plus que probable n'est point dû, soit aux préceptes divins, soit aux sacrements. La seconde raison, c'est le danger de porter ici préjudice au pénitent, parce qu'il suffirait qu'un préjudice fût probable pour rendre la confession odieuse. Cette raison est très-forte, et c'est elle qui m'a fait revenir du sentiment que j'avais d'abord soutenu en faveur du contraire; puisque, d'une part, il n'est point permis de se servir d'une opinion probable qui peut porter préjudice au droit certain que possède le prochain, comme il a été dit au chapitre I, n° 28; et que, de l'autre, il est certain que le prochain possède le droit de ne recevoir aucun dommage de sa confession : c'est pourquoi il n'est jamais permis au confesseur de se servir d'une opinion qui pourrait causer un préjudice probable au pénitent [1]

NEUVIÈME POINT

De la sollicitation en confession.

CLXV. Bulle de Grégoire XV. — CLXVI. § *I.* Clause I. *In actu,* etc. — CLXVII. — Clause II. *Sive ante,* etc. — CLXVIII. Clause III. *Occasione confessionis.* — CLXIX. *Prætextu confessionis.* — CLXX. Clause IV. *Extra confess.,* etc. S'il faut qu'il y ait feinte de vouloir confesser. — CLXXI. § *II.* Cas dans lesquels on doit faire la dénonciation. — CLXXII. Cas dans lesquels elle ne doit pas se faire. — CLXXIII. Si la femme sollicite le confesseur. — CLXXIV. Si le confesseur fait diversion en se bornant à des attouchements. — CLXXV. S'il s'est amendé. — CLXXVI. § *III.* Si l'on peut donner l'absolution au pénitent avant qu'il ait fait la dénonciation; s'il est tenu de faire sa dénonciation par lettres, etc.; et si, le pouvant en personne, il répugne, à la faire, etc. — CLXXVII. De l'excommunication qu'encourt, etc. — CLXXVIII. Cas où l'avertissement ne serait pas profitable. — CLXXIX. La dénonciation doit se faire, bien qu'il ne soit point prouvé même par les autres qui savent, etc., et bien que la

1. Cf. lib. VI, n. 663.

sollicitation soit restée occulte. — CLXXX. § *IV*. Si la sollicitation est douteuse. — CLXXXI. Celui qui loue la beauté, etc. — CLXXXII. Cas particuliers. — CLXXXIII. De l'incapacité des solliciteurs à célébrer, etc.

CLXV. En vertu de la bulle de Grégoire XV, les confesseurs sont tenus d'avertir leurs pénitents de l'obligation où ils sont de dénoncer aux évêques les confesseurs sacriléges qui les auraient sollicités à des actes honteux Avant tout il est bon de faire remarquer les paroles de la susdite bulle, portée l'an 1622 : « Tous les prêtres, tant séculiers que réguliers, qui auront tenté de solliciter ou de provoquer quelque personne que ce soit à des actions déshonnêtes entre eux ou avec d'autres, dans l'acte de la confession sacramentelle, soit avant, soit immédiatement après, ou à l'occasion, ou sous le prétexte de la confession, quand même la confession ne s'en serait pas suivie, soit dans le confessionnal, sans que la confession en ait été l'occasion, soit dans un lieu quelconque où les confessions ont coutume d'être entendues, et choisi pour entendre la confession, en feignant d'y entendre la confession, ou qui y auront tenu avec elle des discours, ou commis des actes déshonnêtes [1].» Puis, il ajoute : « Mandant à tous confesseurs d'avertir leurs pénitents qu'ils savent avoir été ainsi sollicités par d'autres, de l'obligation de dénoncer aux ordinaires des lieux ceux qui les auront sollicités ou entretenus de ces manières [2]. »

§ I. — Discussion des clauses contenues dans la bulle de Grégoire.

CLXVI. Clause I. « Dans l'acte de la confession sacramentelle [3]. » Pour cela, il suffit que la confession soit commencée, quand

1. Omnes sacerdotes, tam seculares, quam regulares, qui personas, quæcumque illæ sint, ad inhonesta inter se, sive cum aliis quomodolibet in actu sacramentalis confessionis, sive ante sive post immediate, seu occasione, vel prætextu confessionis, etiam confessione non secuta, sive extra confessionis occasionem in confessionario, aut in loco quocumque ubi confessiones audiuntur, ad confessionem audiendam electo, simulantes ibidem confessiones audire, sollicitare vel provocare tentaverint, aut cum eis, illicitos et inhonestos sermones, sive tractatus habuerint.

2. Mandantes omnibus confessariis, ut suos pœnitentes, quos noverint fuisse ut supra ab aliis sollicitatos, moneant de obligatione denunciandi sollicitantes, seu tractantes, etc., locorum ordinariis.

3. In actu sacramentalis confessionis.

même elle ne s'achèverait pas. Or, observons ici que l'on doit dénoncer le confesseur qui, pendant la confession, donnerait un billet à la pénitente, dans lequel il la solliciterait, comme le prouve la sixième des propositions condamnées par Alexandre VII. Ce serait la même chose, si, pendant la confession, il lui disait qu'elle l'attende dans sa maison, ou bien s'il lui demandait où est sa demeure, et si ensuite il allait la trouver, et la sollicitait, du moment où les circonstances feraient voir que telle demande a été faite pour la solliciter. Ainsi parlent avec raison Roncaglia et Bordone (1).

CLXVII. Deuxième clause. « Soit avant, soit immédiatement après [2]. » Ces paroles, « immédiatement avant ou après [3] » doivent s'entendre strictement, en sorte qu'il n'y ait point d'intervalle entre la confession et la sollicitation, comme le disent plus communément Bossio, Passerino et Delbene, cités par Roncaglia. Si, pendant que la femme est assise devant le confessionnal pour se confesser, le confesseur la touchait de la main ou du pied, non par hasard, mais à dessein, ce prêtre devrait certainement être dénoncé. Si ensuite le confesseur sollicitait la pénitente à l'occasion de la demande qu'elle lui ferait de se confesser, nous disons avec Bordone (contrairement aux docteurs de Salamanque) que ce n'est point pour la clause présente, qu'on devrait le dénoncer, mais pour la troisième, « à l'occasion de la confession [4], toutes les fois que le confesseur se sert de la demande qui lui en est faite pour la solliciter; mais il en serait autrement s'il ne s'en servait que pour causer avec elle, et qu'ensuite venant à être tenté, il la sollicitât [5]. Pareillement ces paroles « immédiatement, etc. » s'entendent du cas où il ne s'entremet aucune autre action, comme le disent communément les docteurs de Salamanque, Félix Po-

1. Cf. lib. VI, n. 676.
2. Sive ante, sive post immediate.
3. Ante immediate.
4. Occasione confessionis,
5. Cf. lib. VI, n. 677.
6. Post immediate.

testà, Hurtado, Peyrin, etc, etc. Potestà dit en conséquence que, si la pénitente était déjà partie hors de la vue du confesseur, et que ce dernier la sollicitât ensuite, il ne devrait point être dénoncé; mais que si, immédiatement après la confession, il lui disait : « Attendez-moi un peu; » ou, si après quelque intervalle (mais non pas dans le jour suivant), il venait la solliciter, alors elle devrait le dénoncer, bien que cependant il l'eût entretenue d'autres choses, parce qu'alors (comme il le dit) cet entretien doit être présumé n'être qu'une feinte. Néanmoins, un certain docteur niait cela, et non sans raison, pour le cas où l'affaire, dont le confesseur s'entretiendrait au commencement, serait importante et ne paraîtrait point un prétexte. Sans doute, au surplus, la pénitente devrait le dénoncer, s'il lui disait : « Attendez-moi aujourd'hui chez vous ; » et qu'ensuite, sans l'occasion d'aucune affaire importante, il la sollicitât. La même chose devrait se dire si, aussitôt après la confession, il la conduisait dans quelque lieu secret et la tentait. Il en est de même si, immédiatement après la confession, la femme venant à lui baiser la main, le confesseur serrait malicieusemeut la main de la pénitente [1]

CLXVIII. Clause troisième : « A l'occasion ou sous le prétexte de la confession [2]. » Par *occasion* on entend l'invitation véritable que fait le confesseur à la pénitente de se confesser, ou bien la demande de la confession, faite par la pénitente au confesseur. Par *prétexte,* on entend ensuite l'invitation feinte faite par le confesseur à la pénitente. Et d'abord, pour ce qui est de l'*occasion,* si le confesseur, demandé par la pénitente pour entendre sa confession, tournait le discours et la sollicitait, dès lors, en vertu de cette clause, il devrait être dénoncé, quand même il ne se serait pas encore placé au confessionnal, et que la femme ne se fût point agenouillée, comme le disent communément Castropalao, les docteurs de Salamanque, Roncaglia et Potestà [1]. Il faut dire la même chose, quand même la femme

1. Cf. lib. VI, n. 677.
2. Occasione vel prætextu confessionis.
3. Cf. lib. VI, n. 678.

demanderait à n'être entendue que le lendemain, comme le pensent avec raison Concina et Mazzotta, contre Quarti et Léandre. En vain nous opposerait-on que la sollicitation ne s'unirait point alors prochainement à la confession, puisqu'il est évident qu'elle ne s'en ferait pas moins à l'occasion de la confession[1] Autre cas : Doit-on dénoncer le confesseur qui, après avoir entendu un péché de la pénitente, va la solliciter dans sa maison? Navarre, Trullench, les docteurs de Salamanque, etc., le nient, parce qu'alors, disent-ils, le confesseur ne se sert point de l'occasion de la confession, mais seulement de la connaissance acquise par lui dans la confession. Mais Roncaglia, Concina, Mazzotta, Ponce, Bordone, Lessius, l'affirment avec plus de probabilité, parce que c'est réellement à l'occasion de la confession que la personne est sollicitée, puisqu'il est certain que la sollicitation a eu la confession pour cause impulsive; et il est bien présumable qu'il s'est servi de la connaissance acquise par lui dans la confession pour solliciter, quand, après avoir appris la faiblesse de la femme, il lui a demandé, par exemple, où était sa maison, si elle y était seule, etc.; ou bien (comme dit le Père Concina), si le confesseur n'avait jamais connu cette femme, et qu'ensuite, connaissant sa faiblesse, il allât la solliciter, ou qu'il la sollicitât par lettres; ou bien encore, si, prié de la confesser, il lui promettait de l'entendre, à condition qu'elle consentît à faire ses volontés[2].

CLXIX. En second lieu, pour ce qui regarde le *prétexte* de la confession, on doit certainement dénoncer le confesseur qui demanderait d'abord à la pénitente si elle veut se confesser, et qui ensuite la solliciterait, comme le disent avec raison Concina, Roncaglia, Bordone et Mazzotta; mais non celui qui demanderait au supérieur la licence d'aller dans la maison d'une femme sous prétexte de confession, mais dans l'intention d'aller la tenter, comme le soutiennent justement les théologiens de Salamanque, Roncaglia, Bordone et Tancredi, parce qu'alors le prétexte de la confession n'est point adressé à la pénitente,

1. Cf. lib. VI, n. 670, dub. 1. — 2. Ibid., n. 678, dub. 2.

mais au supérieur. Si ensuite on doit dénoncer le confesseur qui s'entend avec la femme pour qu'elle feigne une infirmité, et que, sous prétexte de confession, elle l'envoie appeler; Fagundez, Mazzotta, Concina, etc., l'affirment; mais Roncaglia, Escobar, Bordone, Diana, Léandre, Trullench., le nient avec un plus grand nômbre d'autres, et aussi avec plus de probabilité, parce qu'alors ce n'est point sous prétexte de la confession que se fait la sollicitation, mais bien sous prétexte de la confession que s'exécute leur indigne traité : de manière que le prétexte ne sert point à solliciter la femme, mais à tromper les parents, afin qu'ils ne soupçonnent point le mal. Encore moins la femme serait-elle tenue à faire la dénonciation si, sous prétexte de se confesser, elle sollicitait le confesseur, et qu'il eût le malheur d'y consentir. Il en serait autrement ensuite, si le confesseur sollicitait la femme, quand même ce serait en-dehors de la confession, mais que celle-là refusant, de peur d'être vue, le confesseur lui insinuât de se feindre malade et de l'envoyer appeler sous ce prétexte, parce qu'alors il est bien évident que le prétexte de la confession lui servirait de motif pour continuer à solliciter la femme et pour obtenir son consentement. Je crois de même qu'il y aurait obligation de dénoncer le confesseur qui, étant appelé par la mère à entendre la confession de la fille, irait sous ce prétexte parler à la fille dans cette intention, et la solliciterait. De même aussi je juge qu'on doit dénoncer celui qui, étant appelé pour absoudre une femme qui aurait perdu connaissance, se servirait de ce prétexte ou de cette occasion pour faire sur elle des attouchements déshonnêtes. La même chose doit se dire, avec Escobar et Diana, du confesseur qui, dans le confessionnal ou dans un autre endroit destiné pour entendre les confessions, solliciterait sa pénitente, au lieu de la confesser, comme il en ferait semblant [1].

CLXX. Clause IV. « Qui, sans que la confession en soit l'occasion feindraient néanmoins d'entendre les confessions en se plaçant dans un confessionnal, ou dans tout autre lieu où

1. Cf. lib. VI, n. 679.

s'entendent les confessions, ou qu'on aurait choisi comme pour les entendre, et qui là même essayeraient de solliciter ou de provoquer ces malheureuses, ou y tiendraient des conversations ou des propos illicites ou déshonnêtes[1]. » Escobar et Roncaglia observent que ces paroles, « feignant d'y entendre les confessions[2], » s'entendent aussi de la femme, qui feindrait également de se confesser, comme le confesseur d'entendre la confession, en concluant cela du mot *simulantes*, lequel comprendrait l'un et l'autre. Mais Castropalao, Trullench et Diana disent avec plus de raison que, pour qu'il y ait obligation de dénoncer, il suffit que le confesseur soit dans le confessionnal ou dans un autre lieu choisi pour les confessions, et que, pendant que la pénitente est à genoux, il la sollicite, puisqu'alors, par le fait même, le confesseur fait semblant d'entendre la confession, puisqu'il donne ainsi suffisamment à croire aux assistants que la femme se confesse. Il en serait ensuite autrement s'il la sollicitait hors du confessionnal, pendant qu'elle serait debout ou assise[3] Nous disons *hors du confessionnal;* mais il s'élève ici un autre doute, savoir si on doit dénoncer celui qui traite de choses honteuses dans le confessionnal, mais sans faire semblant de confesser. Castropalao, Escobar, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., le nient en se fondant sur ces paroles de la bulle : « Dans le confessionnal, ou dans un lieu quelconque choisi exprès, en feignant d'y entendre les confessions[4] Voilà donc, disent-ils, qu'outre le lieu du confessionnal, il faut de plus la feinte d'entendre une confession. Mais il est plus probable, disons-nous, avec Potestà, Diana, Concina et Mazzotta, que si le confesseur sollicite hors du confessionnal, il faut alors, pour être obligé de le dénoncer, qu'il y ait eu feinte

1. Extra confessionis occasionem in confessionario, aut in loco quocumque ubi confessiones audiuntur, seu ad confessionem audiendam electo, simulantes ibidem confessiones audire, sollicitare vel provocare tentaverint, aut cum iis illicitos et inhonestos sermones sive tractatus habuerint.

2. Simulantes ibidem confessiones audire.

3. Cf. lib. VI, n. 680.

4. In confessionario, aut in loco quocumque electo, simulantes ibidem confessiones audire.

d'entendre une confession; mais que, s'il sollicite dans le confessionnal, il suffit qu'on y ait tenu des propos déshonnêtes. Et c'est ce que nous prouvons par le décret de Paul V, daté du 10 juillet 1614, où le pontife ordonne de procéder contre les confesseurs qui « traitent avec les femmes de choses déshonnêtes dans le confessionnal, sans que la confession en soit l'occasion [1]. » Aux termes donc de ce décret, aucune feinte de confession n'est exigée. On objecte que ce décret fut modéré dans la suite par une bulle de Grégoire XV; mais nous répondons qu'un décret n'est jamais jugé révoqué, si l'autre qui le suit ne lui est totalement opposé, en sorte qu'il ne puisse autrement s'expliquer. Or, la bulle de Grégoire XV peut très-bien s'expliquer en ce sens, que la feinte d'une confession est nécessaire, non quand le prêtre est dans le confessionnal, mais quand il se tient dans un autre lieu choisi pour la confession, puisque ces expressions *simulantes ibidem* sont placées immmédiatement après le mot *electo*. Ajoutons que, selon un autre décret rapporté dans le livre, on exige la dénonciation de tous ceux qui « ont abusé du sacrement de la pénitence, en se servant de la confession ou du confessionnal dans des vues déshonnêtes. »

§ II. — Quels sont ceux qui doivent être dénoncés.

CLXXI. Aujourd'hui, en vertu de la bulle *Sacramentum* de Benoît XIV, donnée l'an 1741, les confesseurs sollicitants, quoi qu'en aient dit jusque là quelques auteurs, doivent, sans exception, être dénoncés : 1° quand même ils seraient privés de juridiction; 2° quand même la pénitente aurait consenti à la demande du confesseur : et l'on doit observer ici que, selon le décret rapporté dans notre ouvrage [2], la pénitente qui consent n'est point tenue de manifester son délit; et qui plus est, il n'est pas permis de l'interroger à ce sujet, encore que la sollicitation ait été mutuelle; 3° quand même il y aurait déjà longtemps que

1. Tractant cum mulieribus in confessionali extra occasionem confessionis in rebus inhonestis.

2. Cf. lib. VI, n. 700.

la sollicitation aurait eu lieu [1]. De plus, en vertu de la bulle de Grégoire XIII, on doit dénoncer le laïque qui feint d'être confesseur et qui sollicite [2]. En outre, on doit dénoncer le confesseur sollicitant, quand même il aurait été accusé ailleurs, convaincu et puni d'un délit semblable, comme le disent avec raison Bonacina, Diana, les docteurs de Salamanque, etc., contrairement à quelques autres [3] On doit, en outre, indubitablement dénoncer le confesseur qui sollicite la pénitente, afin qu'elle engage une autre personne à pécher avec lui, tant à cause du décret mentionné à la fin du nº 170, qu'à cause aussi de la bulle de Grégoire, qui enjoint de dénoncer tous les prêtres qui, en confession, auront essayé, en quelque manière que ce puisse être, de solliciter des personnes à commettre entre eux, ou avec d'autres (notez ce mot), des actions déshonnêtes [4].

Et ce serait encore la même chose à dire si le confesseur suggérait à sa pénitente, dans le confessionnal, de pécher avec un autre, comme on le voit par la bulle *Sacramentum* de Benoît XIV, ci-dessus mentionnée, où le pontife impose l'obligation de dénoncer le prêtre solliciteur, quand même il aurait sollicité non pour lui-même, mais pour un autre [5].

CLXXII. Au contraire, il n'y a pas obligation de dénoncer : 1° les confesseurs qui solliciteraient à commettre d'autres péchés que des péchés déshonnêtes, comme le disent très-communément, et avec raison, Castropalao, Bonacina, Holzmann, Roncaglia, Mazzotta, etc., contre un petit nombre; parce qu'une telle obligation ne se trouve exprimée dans aucune loi. Les paroles de la bulle *Illicitos et inhonestos sermones, sive tractatus*, ne font pas ici difficulté, quoique nos adversaires appuient leur opinion sur le mot *illicitos*, parce que nous pouvons répondre que ce mot *illicitos*, cet autre adjectif *inhonestos* se rapportent également au même sujet, comme le prouve l'ensemble de

1. Cf. lib. VI, n. 687. — 2. Ibid., n. 658. — 3. Ibid., n. 687.
4. Personas ad inhonesta inter se cum aliis quomodo libet sollicitare, tentaverint.
5. Non pro seipso, sed pro alia persona peracta fuerit. — Cf. lib. VI, n. 391, q. 13.

toute la bulle[1]. 2° Les défunts, puisque pour eux cesse entièrement la fin tant de l'amendement que de la punition[2]. 3° Les pénitentes qui sollicitent dans la confession, comme l'enseignent communément les docteurs contre Caramuel, à mon grand étonnement, puisque dans d'autres choses il est très-bénin, pour ne pas dire relâché, tandis qu'ici il est si rigide; mais c'est sans raison, car la règle commune veut pour les lois pénales qu'on ne les étende point d'un cas à un autre à cause de la ressemblance qu'il peut y avoir entre eux; et ici, la conduite à tenir pour les pénitents n'est point la même que celle à tenir pour les confesseurs, pour plusieurs raisons assez évidentes, mais surtout à cause du soupçon de révélation du secret sacramentel qui pourrait intervenir, si les confesseurs avaient à dénoncer de leur côté leurs pénitents[3].

CLXXIII. Mais on demande 1° si la femme qui a sollicité le confesseur doit le dénoncer quand il a consenti à ses sollicitations; les docteurs de Salamanque, Concina, Potestà, Mazzotta, etc., l'affirment, attendu qu'il est dit dans la bulle qu'on doit imposer aux pénitents l'obligation de dénoncer non-seulement les confesseurs qui sollicitent en confession, mais même ceux qui, dans le confessionnal, ont traité de choses honteuses; ce qui trouve sa réalité dans le confesseur qui consent. Mais Bonacina, Castropalao, Delbène, Hurtado, Trullench, Bordone le nient; et Diana appelle cette seconde opinion probable et sûre; Roncaglia y adhère aussi, et dit avec Bordone que par propos déshonnête on entend celui dont le confesseur est l'auteur. Mais la raison qui me paraît plus forte en faveur de ce sentiment, c'est que, dans la bulle de Grégoire, les confesseurs doivent imposer l'obligation de dénoncer à ceux-là seulement de leurs pénitents « qu'ils sauront avoir été sollicités par d'autres[4]. » Les pénitents qui sollicitent ne peuvent se dire sollicités. C'est pourquoi il semble qu'on doive conclure des paroles de la bulle que la femme qui a sollicité elle-même son confesseur peut, si elle veut, le dé-

1. Cf. lib. VI, n. 684. — 2. Ibid., n. 692.
3. Cf. lib. VI, n. 689.
4. Quos noverint fuisse et ab alis sollicitatos.

noncer, mais qu'elle n'y est point forcée, soit parce que dans ce cas elle s'expose, en dénonçant le confesseur qu'elle a fait tomber, à être diffamée par lui à son tour, soit parce qu'il n'est point présumable que le pape ait voulu imposer à la femme qui a sollicité le confesseur l'obligation si dure de l'accuser ensuite elle-même, et que c'est pour cela qu'il a ajouté ces expressions, « qu'ils sauront avoir été sollicités [1]. » On a prétendu, il est vrai, que cette opinion avait été condamnée depuis par Benoît XIV, dans son autre bulle *Sacramentum;* mais c'est à tort, car le pape n'a dit autre chose, sinon que la dénonciation doit se faire, « quand même la sollicitation aurait été mutuelle [2]. » Or, il y a une grande différence entre la sollicitation mutuelle et la sollicitation dont la pénitente est l'auteur, et à laquelle le confesseur ne fait que consentir ; et les docteurs distinguent très-bien le premier cas du second, comme on peut le voir dans Félix Potestà [3], où ils disent que la sollicitation mutuelle a lieu, quand le confesseur sollicité par la pénitente à une espèce de péchés déshonnêtes la sollicite à son tour à une autre espèce de ces péchés, comme nous le dirons au numéro suivant, ou bien quand le confesseur sollicité par la femme ne consent point d'abord et change la conversation, et après quelque intervalle la sollicite lui-même. Or, dans ces cas de sollicitation mutuelle, plusieurs auteurs, comme Castropalao, Peyrin et Acuna, prétendaient qu'il n'y avait point obligation de dénoncer le confesseur, et c'est cette opinion que le susdit pontife a condamnée : et c'est avec raison, puisque, dans ces cas, il est évident que la pénitente a été réellement sollicitée et que le confesseur l'a sollicitée effectivement ; au lieu que, dans notre cas, quand le confesseur a simplement consenti, il n'est point vrai, ni on ne peut dire que la femme ait été sollicitée. Pour savoir ensuite quand la coopération du confesseur s'est bornée à un simple consentement, ou quand la sollicitation a été mu-

1. Quos noverint sollicitatos.
2. Etiamsi sollicitatio inter confessarium et pœnitentem mutua fuerit.
3. Tome II, *de Denunti.*, n. 581.

tuelle, il est besoin de peser les circonstances des paroles et des actes qui ont eu lieu entre lui et la pénitente [1].

CLXXIV On demande 2° « an denuntiandus confessarius, qui sollicitatus ad copulam, divertit ad tactus. Affirmant Salmanticenses, Leander, et Diana. Sed probabiliter, negant Castropalao, Escobar, Hurtado, Trullench., etc. Ratio, quia mulier ad copulam sollicitans virtualiter provocat etiam ad tactus, qui in copula continentur, atque ordinarie ad copulam præmittuntur; unde tunc vere accidit, quod confessarius (ut mox supra dictum est) non sollicitat, sed sollicitatus consentit. Secus tamen (ut recte aiunt Castropalao et alii) dicendum, si ille sollicitatus ad fornicationem, diverteret ad sodomiam, vel contra, quia istarum turpitudinum una non continetur in alia [2] »

CLXXV On demande 3° si l'on doit dénoncer le confesseur sollicitant, lorsqu'il s'est corrigé. Soto, Malfès, Lugo, Castropalao, Escobar, Fagundès, Trullench, Hurtado, etc., le nient, et cette opinion est appelée probable par le P Viva et par l'auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs*. La raison qu'ils en donnent, c'est qu'alors la dénonciation n'a plus d'objet, sa fin principale étant l'amendement du coupable. Ils disent ensuite que les signes de l'amendement sont les suivants : 1° si, depuis longtemps, il a cessé de solliciter la femme, bien qu'elle-même soit retournée plusieurs fois chez lui; 2° si, pendant trois années entières, il a mené une bonne conduite; 3° s'il s'est fait religieux; 4° s'il passe pour un homme d'une conscience timorée, et s'il est tombé dans un tel désordre à peine une ou deux fois; ou bien s'il est âgé, et si, aussitôt après avoir sollicité la femme, il s'en est repenti. Néanmoins le P Viva observe que ces signes ne suffisent point seuls pour fonder comme il le faudrait un jugement moralement certain touchant l'amendement du coupable. Mais, quoi qu'il en soit, je pense avec Suarez, Azor, les théologiens de Salamanque et Bonacina, que le sentiment contraire, suivant lequel on doit dénoncer ceux-là mêmes qui se seraient amendés, est absolument le plus probable; parce

1. Cf, lib. VI, n. 681. — 2. N. 682.

que, dans la recherche d'un tel délit, l'Eglise non-seulement a en vue l'amendement du prêtre coupable, mais encore le châtiment de son crime pour servir d'exemple aux autres [1]

§ III. — Quels sont ceux qui sont tenus de dénoncer les confesseurs sollicitants.

CLXXVI. Avant d'entrer en matière, il est besoin de faire trois observations notables. La première, que les pénitents sollicités ne peuvent être absous, tant qu'ils n'ont pas fait leur dénonciation; ou, si quelquefois ils s'en trouvent empêchés, ils doivent au moins promettre de le faire le plus tôt possible; notons ici, en effet, les paroles de la bulle *Sacramentum* de Benoît XIV, où cette obligation est clairement exprimée : « Que les confesseurs se donnent bien de garde d'accorder l'absolution sacramentelle aux pénitents qu'ils sauront avoir été sollicités par quelque autre, s'ils n'effectuent d'abord leur dénonciation en faisant connaître le coupable au juge compétent, ou si du moins ils ne le promettent et ne s'engagent à le faire la première fois qu'ils le pourront [2]. » Mais on met en doute à cette occasion, si la pénitente qui ne peut aller en personne faire la dénonciation est tenue de la faire par lettres ou par d'autres. Les docteurs de Salamanque affirment qu'elle le doit, et j'adhère à cette opinion, avec Viva et Roncaglia (quoi qu'en disent les autres), toutes les fois qu'il n'y a point, moralement parlant, danger pour elle de se diffamer, parce que la pénitente est tenue de satisfaire à cette obligation de la manière qu'elle le peut; si donc elle ne peut faire sa dénonciation en personne, elle est obligée de le faire par lettres. Qu'on n'oppose point à cela ce que nous dirons au chapitre XX, n° 44, savoir, que la pénitente qui a un cas réservé, et qui est empêchée de se présenter au supérieur, n'est point tenue de

1. Cf. lib. VI, n. 686.

2. Caveant diligenter confessarii, ne pœnitentibus, quos noverint jam ab alio sollicitatos, sacramentalem absolutionem impertiant; nisi prius denuntiationem ad effectum perducentes delinquentem indicaverint competenti judici, vel saltem se, cum primum poterunt, delaturos spondeant ac promittant.

recourir à lui par lettres, parce que, dans cet autre cas, il y a proprement obligation d'aller en personne recevoir du supérieur es avertissements dont on a besoin; au lieu qu'ici, il y a seulement obligation, comme le dit le pontife, de faire connaître au prélat le délinquant, afin qu'il obvie aux maux que ce prêtre pourrait causer en continuant à confesser [1]. Cette dénonciation par lettres peut être adressée à Rome, si l'on ne veut pas l'adresser à l'évêque. Si ensuite le confesseur veut se charger lui-même de cette dénonciation avec l'autorisation de l'évêque, il suffit, s'il ne peut l'écrire, qu'au moins il instruise le prélat du nom du confesseur, et de la qualité de la sollicitation, sans faire mention du consentement ou du dissentiment de la pénitente. Nous disons « s'il veut se charger ; » car, Viva, Tamburrino et Roncaglia observent qu'il n'est point utile en pratique que le confesseur se charge de l'embarras de présenter ces dénonciations, à moins qu'il ne voie, dans quelques cas rares, qu'il n'y a point d'autre remède pour réparer le dommage commun [2]. En outre, Delbène et l'auteur de l'*Instruction pour les nouveaux confesseurs* disent que, si la femme éprouvait de la répugnance à se présenter à l'évêque, elle pourrait attendre un confesseur qui veuille produire la dénonciation, supposé que le confesseur actuel refuse de la produire lui-même. Et, dans le cas où la pénitente ne pourrait se résoudre à faire une telle dénonciation, même par l'intermédiaire d'un confesseur, le P Mazzotta rapporte un décret où il est dit qu'on doit alors recourir au Saint-Siége pour le remède à y apporter, et qu'en attendant on diffère l'absolution; et le susdit auteur atteste que quelquefois le Saint-Siége, prenant en pitié l'excessive pudeur de la personne ou ses craintes pusillanimes, a bien voulu accorder la dispense de faire la dénonciation [3].

CLXXVII. La deuxième observation à faire, c'est que la pénitente qui, pouvant faire la dénonciation, tarde à la faire dans l'espace d'un mois (à compter du jour où son obligation lui a

1. Cf. lib. VI, n. 699. — 2. Cf. lib. VI. n. 699, à ce mot : *Advertunt*. — 3. Ibid., à ce mot : *Dicunt*.

été intimée), encourt l'excommunication *ipso facto* [1]. Mais ici on met en doute si cette personne, s'étant enfin décidée à satisfaire à cette obligation, elle peut après cela être relevée par un confesseur quelconque de l'excommunication qu'elle aura encourue. Les théologiens de Salamanque, Diana, Mazzotta, etc., le nient. Mais le savant Christianus Lupus l'affirme avec probabilité, et le P Roncaglia partage son sentiment, en disant que la réserve de cette censure dure tant que dure la contumace ; et c'est ce que confirment les termes du décret rapporté dans mon ouvrage [2], où il est dit que le pénitent ne peut être absous de l'excommunication s'il n'a satisfait auparavant à son obligation ; donc il est permis de conclure que, dès qu'une fois le pénitent a satisfait à son obligation, il peut bien être absous. Rappelons-nous d'un autre côté, que la personne qui accuserait injustement un prêtre innocent de l'avoir sollicitée, encourrait le cas réservé au pape, mais sans censure, comme il a été dit ici même, n° 129.

CLXXVIII. La troisième observation à faire, c'est que, quand bien même l'avertissement de faire la dénonciation ne devrait servir de rien, on doit néanmoins le donner, comme l'observe sagement le P. Roncaglia, tant parce qu'il y va d'un dommage commun, selon ce que nous avons dit au n° 116; que parce qu'aussi, dans la bulle de Grégoire, ce n'est point aux pénitents, mais bien aux confesseurs qu'est imposée l'obligation d'avertir les personnes sollicitées de faire la dénonciation [3].

CLXXIX. Notons ensuite 1° que la dénonciation doit se faire par le pénitent, quand même il ne pourrait fournir les preuves de la sollicitation, comme l'enseignent avec raison Castropalao, Bordone, et Bannez : et l'opinion contraire, défendue par quelques docteurs, paraît avoir été certainement réprouvée, par la condamnation de la proposition 5, comprise dans le décret d'Alexandre VII [4] 2° Que c'est à bon droit que Suarez, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Diana et les autres en général affirment que la dénonciation doit se faire non-seulement par

1. Cf. lib. VI, n. 685. — 2. Ibid., n. 693, à ces mots : *An autem.* — 3. Cf. lib. VI, n. 694. — 4. Ibid., n. 695.

les pénitents sollicités, mais par quiconque a connaissance de telle sollicitation en particulier, pourvu qu'on la tienne de personnes dignes de foi, comme on le trouve exprimé dans le décret, où il est dit que l'on doit dénoncer tous ceux que l'on sait avoir abusé du sacrement de pénitence. Et cette obligation existe même pour ceux qui sauraient la chose sous le secret naturel, comme le disent très-bien Escobar., Trullench, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., parce que l'obligation de garder un secret promis, même par serment, cesse quand son observation expose à un dommage commun; excepté toutefois le cas où la révélation du secret aurait eu pour motif de demander conseil. 3° Qu'il est hors de doute que la dénonciation doit se faire quand même la sollicitation serait occulte; c'est ainsi que l'entendent, avec le commun des théologiens, ceux de Salamanque, Roncaglia, Filliuccius, Bannez, etc. En vain objecterait-on que les lois pénales doivent s'interpréter dans le sens le plus strict, parce que cette règle n'est point applicable à des cas (comme serait le nôtre) où, si on s'en tenait à la stricte interprétation de la loi, celle-ci deviendrait inutile.

§ IV — Des sollicitations.

CLXXX. On demande 1° si la dénonciation doit se faire quand la sollicitation est douteuse. Il faut distinguer : si la chose dite ou faite a été une sollicitation dont on ne puisse douter, et qu'on n'ait de doute que sur la personne du coupable; il est certain alors qu'on doit en faire la dénonciation, afin que le supérieur puisse au moins prendre des informations sur la personne. Toutefois, le supérieur doit s'abstenir d'une telle recherche, s'il ne peut que difficilement la faire avec succès, pour ne pas s'exposer à diffamer quelque innocent. Mais, si la personne est certaine et qu'on doute seulement si ce qu'elle a dit ou fait était une véritable sollicitation, alors Roncaglia, Concina, Potestà, Bonacina, et l'école de Salamanque avec l'auteur de l'*Instruction par les nouveaux confesseurs*, disent, avec la majorité des théologiens et aussi avec plus de probabilité, qu'il n'y a pas obligation de dénoncer la personne, tant à cause de la règle 49 du droit, *in* 6,

que lorsqu'il est question de peines à infliger, il faut s'en tenir à l'interprétation la plus douce [1], qu'à cause que, dans le doute, nul ne doit être privé de sa réputation, ou bien encore parce qu'en définitive les délits douteux ne peuvent s'appeler délits [1] On excepte néanmoins 1° le cas où les indices (comme serait par exemple la mauvaise vie ou la mauvaise réputation du confesseur) seraient assez forts pour fonder une certitude morale, comme le disent Roncaglia, Concina, Bossio, l'auteur de l'*Instruction*, etc. On doit excepter, 2°, avec Bonacina, Acuna, etc. le cas où les paroles impliqueraient d'elles-mêmes l'idée d'une sollicitation, bien que l'intention fût douteuse ; car la présomption de l'intention doit régulièrement se tirer de la propriété des termes; du reste, si cependant il y avait quelque lieu de présumer qu'il y a tromperie, comme si la femme ou quelqu'un de ses parents avait eu quelque contestation avec le confesseur, ou bien si l'accusatrice était tant soit peu faible de cerveau (*a*). Dans le cas, ensuite, où les indices seraient de quelque importance, bien que non assez forts pour rendre certaine l'obligation de faire la dénonciation, il serait convenable, qu'au moins le supérieur en fût instruit, afin qu'il puisse se mettre en règle pour l'avenir.

CLXXXI. On demande 5° si l'on doit dénoncer le confesseur qui, pendant que la pénitente se confesse, lui fait l'éloge de sa beauté. Les uns l'affirment ; d'autres le nient. Mais Escobar dit avec plus de raison qu'en cela on doit considérer les circonstances, surtout celles du discours qui se tient dans la confession. D'autres disent que l'on doit dénoncer le confesseur qui, en parlant à une domestique en confession, loue sa maîtresse, afin qu'elle le lui rapporte ; et ils parlent de même du confesseur qui ferait un don considérable et inusité à la pénitente. Mais nous disons, comme plus haut, que l'on doit encore peser les circonstances, par exemple, si la pénitente est pauvre, si

1. In pœnis benignior est interpretatio facienda.

2. Cf. lib. VI, n. 702. — 3. Ibid.

a). Sous-entendez qu'alors on ne doit pas se hâter d'y ajouter foi. Il y a visiblement lacune ici dans le texte italien. (*Note de l'éditeur.*)

elle est parente de son confesseur, si elle lui a fait elle-même auparavant quelque cadeau, etc [1].

CLXXXII. Parlons de quelques cas particuliers dans lesquels les docteurs disent que la dénonciation doit se faire. 1° Si le confesseur disait à la pénitente : « Je te prendrais pour ma femme, si j'étais séculier. » Ainsi pensent les théologiens de Salamanque, Potestà et Diana, contre Bordone, parce que ces paroles sont effectivement très-provocatrices. 2° S'il disait : « Attends-moi aujourd'hui chez toi, parce que je dois te parler ; » et qu ensuite, sans parler d'autres affaires, ou en parlant de choses frivoles, il la sollicitât. 3° S'il lui disait : « Hæc tua peccata ruere « me fecerunt in pollutionem ; » paroles que condamnent avec un juste sujet Roncaglia, Bordone et Potestà. 4° S'il disait à la femme qui demande à se confesser : « Je ne veux pas t'entendre, afin que rien ne m'arrive, vu que je suis épris d'amour pour toi. » 5° S'il lui disait : « Si quelqu'un te donnait de l'argent, pécherais-tu avec lui ? » et que, sur sa réponse affirmative, il ne l'en reprît point, ou qu'après l'en avoir reprise. il la sollicitât ensuite à la maison en lui offrant de l'argent. 6° S'il lui disait : « Promets-moi que, lorsque je viendrai, tu feras ce que je veux ; » ou si, la femme se confessant d'avoir péché avec d'autres, il lui disait : « Et pourquoi n'es-tu pas également courtoise avec moi ? » ou bien encore, si l'entendant se confesser des désirs honteux qu'elle a avec lui, il lui répondait : « Nous parlerons de cela après la confession. » 7° S'il reprenait sa concubine pour avoir péché avec d'autres, par jalousie, en ajoutant des injures et des menaces ; ou bien, s'il la reprenait des péchés commis avec les autres sans la reprendre de ceux qu'elle a commis avec lui-même [2]. De même encore nous pensons qu'on doit dénoncer celui qui dirait à sa pénitente : « Dis-moi combien tu me veux de bien, » ou encore : « As-tu à mon sujet les mêmes tentations que j'ai au tien ? » ou bien : « Je voudrais te voir toujours et t'avoir près de moi, » ou bien encore : « J'ai fait un mauvais songe à cause de toi ; » ou enfin : « Tu me payes d'ingratitude, parce que tu ne veux pas mon bien. »

1. Cf. lib. VI, n. 703. — 2. Lib. VI. n. 104.

CLXXXIII. Notons enfin ici que Benoît XIV, dans sa bulle *In generali congr.*, outre les peines déjà imposées aux confesseurs sollicitants (ou à ceux qui abusent du saint-sacrifice pour faire des sortiléges), a prescrit à leur égard l'inhabilité perpétuelle à célébrer la messe, dans les termes suivants : « Ceux qui, dans l'acte de la confession sacramentelle, ou à cette occasion ou sous ce prétexte (sollicitent les pénitentes), outre les peines établies par le droit, encourrent pour tout le reste de leur vie l'inhabilité à célébrer le saint-sacrifice [1]. » Ici on met en doute, en premier lieu, si cette inhabilité s'encourt avant la sentence déclaratoire. Dans l'édition précédente de cette Instruction, j'ai répondu affirmativement à cause de l'enseignement commun des docteurs, rapporté dans le tome Ier, chapitre II, no 29 (*a*); et qui consiste à dire que la sentence déclaratoire est nécessaire pour les peines positives, ou qui exigent une action positive de la part de celui qui les encourent; mais non pour les peines privatives, qui portent avec elles une inhabilité à acquérir un droit ou à en exercer un déjà acquis. Néanmoins, faisant ensuite de plus profondes réflexions, j'ai observé, dans mon grand ouvrage de morale [2], que plusieurs docteurs renommés, comme Suarez, Tapia, Vasquez, Bonacina, les théologiens de Salamanque, Montesin, etc., et même Eusèbe Amort [3], ont pensé que la sentence déclaratoire était nécessaire même pour l'exécution des peines qui rendent inhabiles, lorsqu'elle est faite pour diffamer le délinquant, comme c'est l'effet ordinaire de la défense imposée à un prêtre sollicitant de célébrer. Cela posé, je dis que la sentence est, il est vrai, nécessaire pour encourir la susdite peine, mais seulement dans le cas où le coupable ne pourrait se procurer en peu de temps la dispense de cette peine d'inhabilité qu'il aurait encourue, en sorte qu'il ne pût s'abstenir de

1. In actu sacramentalis confessionis, sive illius occasione, aut prætextu, præter pœnas a jure constitutas, perpetuam etiam inhabilitatem incurrunt ad sacrificii celebrationem.

2. Vide lib. nostrum de Leg., lib. I, t. II, dub. 4, n. 148. — 3. Euseb. Amort., lib. I, n. 148.

a). Voir tome VI de cette traduction, page 102. (*Note de l'éditeur.*)

célébrer sans se diffamer lui-même. On doute, en second lieu, si l'ignorance invincible excuse de cette inhabilité. Il me semble qu'on peut en dire la même chose que ce qui est dit de l'irrégularité pour délit, comme nous l'observerons au chapitre XIX, qui traite des censures, § III, n° 35, où Navarre, Silvius, Sanchez, Roncaglia, Coninch, Sair., l'école de Salamanque, Suarez, etc., disent avec probabilité que l'ignorance de l'irrégularité pour délit excuse de l'encourir, parce que cette irrégularité étant une véritable peine, ou du moins portant avec elle l'idée d'une peine et d'une peine extraordinaire, il n'est point présumable que l'Eglise veuille punir avec tant de rigueur celui qui l'ignorerait; et il me semble qu'on peut dire la même chose de l'inhabilité à célébrer dont il s'agit ici, et qui, assurément, a toutes les conditions d'une peine extraordinaire.

CHAPITRE XVII

SUR LE SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION ET SUR CELUI DE L'ORDRE

PREMIER POINT

De l'extrême-onction.

I. De l'essence et des effets de l'extrême-onction. — II. *I.* De sa matière éloignée. — III. De sa matière prochaine. — IV. Si l'onction de tous les sens est nécessaire. — V De sa forme et comment elle doit être appliquée. — VI. *III.* De son ministre. — VII. *IV.* Du sujet auquel on doit donner l'extrême-onction. — VIII. Quand peut-elle se réitérer ? — IX. Des dispositions qu'on doit y apporter. — X. Si on doit la donner aux enfants. — XI. Ou aux fous, aux gens ivres, aux impénitents, aux muets, etc. — XII. S'il y a obligation grave de recevoir ce sacrement. — XIII. De la manière de l'administrer.

I. L'extrême-onction se définit : « Un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et promulgué par saint Jacques, pour procurer le salut de l'âme où même la santé du corps aux malades en danger de mort, par l'onction de l'huile bénite et la prière du prêtre [1] » Nous disons 1° « un sacrement, » *sacramentum*, parce que l'extrême-onction est un véritable sacrement, comme l'a déclaré le concile de Trente, session 14, canon 1. Nous le disons « 2° promulgué par saint Jacques, » *promulgatum a Jacobo*, comme on le voit par l'épître de cet apôtre, où il est dit : « Quelqu'un de vous est-il malade? qu'il fasse venir les prêtres de l'Eglise, et que ceux-ci prient sur lui en lui faisant des onctions avec de l'huile au nom du Seigneur; et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le sou-

1. Sacramentum a Christo Domino institutum, et ab Jacobo promulgatum, ad salutem animæ, vel etiam corporis conferendam infirmis de vita periclitantibus per unctionem olei benedicti et orationem sacerdotis.

lagera; et s'il a des péchés, ils lui seront remis [1]. » Nous disons « 3° pour le salut de l'âme ou du corps, *ad salutem animæ, vel corporis*, pour dénoter les effets de ce sacrement : le principal effet est de fortifier l'âme aux approches de la mort contre les tentations du démon; les effets ensuite secondaires sont au nombre de trois : le premier est d'effacer les restes des péchés; le second, d'acquitter ce qui reste dû de peines satisfactoires; le troisième enfin, de rendre même la santé du corps, si cela est utile au salut de l'âme, comme il est dit dans le concile de Trente, session XIV, chapitre II. Quant à la rémission des péchés, le sentiment le plus commun et le plus probable veut que le principal effet de ce sacrement ne soit point de remettre les péchés (comme le veulent les scotistes), mais les restes des péchés; ainsi pensent Gonet, Soto, Suarez, etc., avec saint Thomas [2]. Le Docteur angélique dit ensuite que si le malade ignorait invinciblement ses péchés, pourvu qu'il en ait au moins une douleur générale d'attrition, ce sacrement les lui remet tous, tant véniels que mortels; Bellarmin, Suarez, Laymann, etc., disent aussi la même chose, et ils fondent leur sentiment sur le passage cité du concile de Trente, où nous lisons que « cette onction nettoie les restes du péché, et les péchés mêmes, s'il y en a encore à expier [3] » Et même Bon de Merbes, Habert, Tournely, Suarez, et les théologiens de Salamanque disent avec beaucoup de probabilité (malgré le sentiment contraire de Gonet et de l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, etc.), que ce sacrement remet les fautes graves, non accidentellement, *per accidens*, mais en vertu de son institution même, *per se*, bien que par voie de conséquence; parce que, quoique l'extrême-onction soit un sacrement des vivants, néanmoins il est institué de Dieu pour remettre par lui-même les péchés, selon les pa-

1. Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et in si peccatis sit, remittentur ei.

2. Suppl., q. 30, a. 1.

3. Cujus unctio delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit.

roles de l'Apôtre : « Et s'il a des péchés, ils lui seront remis[1] ; » et comme cela se déduit encore du canon II du concile de Trente dans la susdite session XIV Nous avons dit que ce sacrement remet les péchés par voie de *conséquence*, parce que l'extrême-onction est principalement instituée pour effacer les restes des péchés, c'est-à-dire la faiblesse intérieure, l'obscurcissement de l'esprit, etc. Mais comme, lorsque le péché se trouve dans l'âme, les restes de ce péché ne peuvent en être ôtés sans qu'il soit auparavant effacé lui-même, voilà pourquoi nous disons que ce sacrement, en effaçant les restes, efface le péché lui-même par voie de conséquence[2]. C'est encore un sentiment commun, et que partageaient saint Thomas et saint Bonaventure, que ce sacrement peut être à la fois valide et informe (*a*), de sorte que l'obstacle du péché étant levé au moins par l'attrition, si le malade le recevait en état de péché mortel tout en se croyant de bonne foi être en état de grâce, il recevrait alors la première grâce[3]. C'est pourquoi Laymann et Tamburrino disent, et Benoît XIV[4] adhère à leur sentiment, que, si le malade n'est point capable d'autre sacrement, le prêtre peut interrompre la messe pour lui donner l'extrême-onction, afin qu'il reçoive la grâce, s'il est dans le péché et qu'il ait l'attrition[5]. Nous disons 4° « aux malades en danger de mort » *Infirmis de vita periclitantibus*, pour dénoter le sujet auquel on doit donner ce sacrement. 5° « Par l'onction de l'huile bénite, » *per unctionem olei benedicti*, pour marquer la matière. Enfin nous disons 6° « et la prière du prêtre, » *et orationem sacerdotis*, pour dénoter la forme. Mais il est besoin d'expliquer tout cela en détail, et de traiter : 1° de la matière; 2° de la forme; 3° du ministre; 4° du sujet auquel on peut et on doit le donner; 5° de la manière de l'administrer.

1. Et si in peccatis sit, remittentur ei.
2. Cf. lib. VI, n. 741. — 3. Cf. lib. VI, n. 6, not. 1, et n. 707, q. 2. — 4. *De synod.*, lib. VII, c. II, n. 5. — 5. Lib. VII, n. 535, à ces mots : Resp. 3.
a). Le texte italien porte, en effet : *che ben può darsi questo sagramento valido e l informe.* Au lieu de *questo sagramento*, ne serait-il pas mieux de dire

II. 1° Quant à sa matière, sa matière éloignée consiste dans l'huile bénite pour les malades : on doit la renouveler tous les ans, en brûlant l'ancienne, comme l'a prescrit Clément VIII, et cela sous peine de péché grave, comme il est plus probable qu'on doit l'admettre avec Bonacina, Castropalao, Lacroix, etc. Mais, dans le cas où l'on ne pourrait pas en avoir de nouvelle, il est permis de se servir de l'ancienne, comme le disent Laymann, Aversa, les théologiens de Salamanque, etc., qu'appuie une déclaration de la sacrée Congrégation. Et dans le cas où elle manquerait dans le cours de l'année, il est permis (quand il y a nécessité) d'ajouter à l'huile consacrée de l'huile non consacrée ; mais en plus petite quantité, comme le dit le Rituel ; et cette adjonction peut se faire même plusieurs fois, comme le disent Bonacina, Roncaglia, Cardenas, Possevin et Lacroix, et comme l'a déclaré encore la sacrée Congrégation, pourvu que l'huile qu'on ajoute soit toujours en moindre quantité que l'ancienne[1] Observez 1° que cette huile doit être d'olive, et qu'elle doit être bénite sans doute de nécessité de précepte ; mais il est douteux si c'est aussi de nécessité de sacrement : Juénin, Cajetan, Sainte-Beuve, etc., le nient ; mais le sentiment le plus commun l'affirme avec saint Thomas[2], Soto, la *Théologie de Périgueux*, Concina, la *Théologie de Salamanque*, etc. ; attendu que, dans le concile de Trente, session XIV, chapitre I, il est dit : « L'Eglise a compris que la matière de l'extrême-onction est l'huile bénite par l'évêque[3] » Or, en disant cela, le concile a certainement parlé dogmatiquement[4] Observez 2° que c'est un sentiment très-probable, et adopté comme tel par Bellarmin, Valentia, Barbosa, Castropalao, etc. (contrairement à Suarez, à Laymann, que cette bénédiction de l'huile doit aussi, de nécessité de sacrement, être propre à l'extrême-onction ; c'est pourquoi le sen-

il sagramento della penitenza ? Pour plus amples explications, voir plus haut, page 292. (*Note de l'éditeur*).

1. Cf. lib. VI, n. 708. — 2. Suppl., q. 29, a. 5.

3. Intellexit Ecclesia materiam (extremæ-unctionis) esse oleum ab episcopo benedictum.

4. Cf. lib. VI, n. 709, dub. 1.

timent contraire, qui veut qu'on puisse l'administrer avec l'huile du saint-chrême, ou avec celle des catéchumènes, n'est point probable en pratique, excepté pour le seul cas de nécessité, et alors on devrait l'administrer sous condition ; si ensuite on pouvait avoir de l'huile des infirmes, on devrait réitérer l'extrême-onction, comme le prescrit saint Charles Borromée [1]. Observez 3° que, d'après le décret de Clément VIII, de simples prêtres peuvent, en vertu d'une commission du pape, faire la bénédiction de l'huile[2] Observez 4° qu'il suffit, pour la validité du sacrement, de tremper dans l'huile l'extrémité du doigt, et de faire les onctions en cet état. Mais on met en doute s'il suffit d'une seule goutte. Filliuccius, Suarez, Peyrin., Trullench, etc., le nient, et disent qu'il faut que l'huile se répande. Mais Tanner, Escobar, Hurtado, Dicastillo, Lacroix, etc., disent en plus grand nombre et avec plus de probabilité que cela n'est point nécessaire, parce qu'il suffit qu'avec cette goutte on parvienne à oindre toutes les parties ; néanmoins, comme le premier sentiment paraît probable, au moins extrinséquement, on doit le suivre en pratique [3].

III. La matière prochaine consiste ensuite dans l'onction faite par le prêtre sur les cinq sens, ou bien sur les parties voisines, si par hasard l'infirme était privé de quelque sens ou de quelque membre. Observez 1° qu'il n'est point besoin du contact immédiat de la main, puisque, en cas de nécessité (comme en temps de peste) le sacrement peut se donner par le moyen d'une baguette ointe d'huile, qu'on doit brûler ensuite. C'est ce qu'ont enseigné Silvestre, Wigandt, Escobar, Busembaum [4], etc. Observez 2° que les onctions, bien qu'il y en ait plusieurs, constituent néanmoins toutes ensemble un seul sacrement. Qu'ensuite chaque onction confère une grâce particulière, saint Thomas le nie [5], en disant que la grâce se confère tout entière dans la dernière onction ; mais plusieurs autres docteurs, avec Scot, l'affirment, par la raison que chaque

1. Cf. lib. VI, n. 709, dub. 2. — 2. Ibid., dub. 3. — 3. Ibid., dub. 4.
4. Ibid., n. 710. — 5. Suppl., q. 30, a. 1, ad 3.

onction a en elle-même sa forme qui signifie la grâce. Du reste, l'un et l'autre de ces deux sentiments sont probables[1].

IV Mais on demande si l'onction de tous les cinq sens est nécessaire de nécessité de sacrement. Les uns le nient avec probabilité, comme Silvius, Becan, Bon de Merbes, Tournely, Noël Alexandre, etc., en disant qu'il suffit d'une seule onction sur quelque partie du corps que ce soit, car l'Apôtre ne dit autre chose, sinon qu'il faut oindre le malade[2]. Mais Soto, Suarez, Castropalao, Laymann, et les théologiens de Salamanque, avec Bellarmin, saint Bonaventure et saint Thomas, l'affirment plus communément, parce que tel est l'usage de l'Eglise pratiqué conformément au sentiment commun des docteurs. Seulement en temps de nécessité (disent ces auteurs, comme le dit encore le Rituel), ce sacrement peut se donner, mais sous condition, avec une seule onction sur quelque membre (et mieux vaudrait à la tête) en proférant alors la forme abrégée : *Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Deus, quidquid per sensus deliquisti,* comme le veulent quelques-uns ; ou bien, comme d'autres le veulent avec plus de raison : *Per istam, etc., indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per sensus, nempe visum, auditum, gustum, adoratum et tactum*, en disant d'abord le mot *deliquisti,* afin que, si le malade mourait avant qu'on eût achevé les paroles, le sacrement pût être valide. Mais si le malade survivait, les onctions devraient se répéter sur chaque membre avec les prières omises, comme le prescrit le Rituel, où il est dit encore que, dans le doute si le malade est vivant, on doit mettre la condition *Si vivis*[3]. Il est certain ensuite qu'il n'est pas de nécessité de sacrement d'oindre les deux parties de chaque sens, comme les deux yeux, etc. ; c'est pourquoi, dans le cas de nécessité, si le temps manque, ou s'il y a danger d'infection, ou bien si le malade ne peut se tourner de l'autre côté, il suffit d'oindre une seule oreille, etc. Pour l'onction des reins, le Rituel dit qu'on l'omet toujours aux femmes, et aussi aux

1. Cf. lib. VI, n. 707, q. 1.
2. Ungentes eum oleo.
3. Cf. lib. VI, n. 707, au mot *Quær*.

hommes, lorsque le malade ne peut commodément se mouvoir [1]. » Pour celle des pieds, c'est un sentiment commun, qu'ont enseigné Laymann, Suarez, Castropalao, Roncaglia et les docteurs de Salamanque, d'après saint Thomas [2], qu'elle n'est point de nécessité de sacrement, comme ne l'est pas non plus (de l'aveu encore de tous en général) l'ordre à garder dans les onctions des parties, bien que l'interversion de cet ordre, disent ces mêmes docteurs, soit grièvement illicite [3].

V 2° Pour ce qui est de la forme, voici quelles sont les paroles : « Que par cette sainte onction et sa tendre miséricorde, le Seigneur vous accorde le pardon de tous les péchés que vous avez commis par la vue, l'ouïe, etc. Ainsi soit-il [4]. » Le mot « péchés, » *deliquisti*, est essentiel, comme le disent très-bien Lacroix, Gobat et Mazzotta (contrairement à Bosco), puisque la rémission des péchés est un des effets principaux de ce sacrement. Le mot *sanctam* n'est certainement point essentiel, mais on pèche si on l'omet. Les mots *per suam piissimam misericordiam*, d'après plusieurs, appartiennent à l'essence de la forme ; mais Laymann, Castropalao, Bonacina, Roncaglia et les théologiens de Salamanque le nient plus communément et avec beaucoup de probabilité ; tous, néanmoins, conviennent qu'on ne pourrait les omettre sans pécher grièvement [5] La forme qui, au lieu d'être déprécative, comme l'est la nôtre : *Indulgeat tibi*, etc., serait indicative, *Ungo te*, etc., *ut possis superare potestates*, comme l'était la forme ambroisienne, serait-elle valable? Juénin, Tournely et d'autres docteurs veulent bien l'affirmer ; mais le sentiment commun, et plus conforme à la vérité, le nie avec Suarez, Bon de Merbes, la *Théologie de Périgueux* et d'autres, d'accord avec saint Bonaventure et saint Thomas [6], puisque saint Jacques a dit : « Et qu'ils

1. In mulieribus semper omittitur ; atque etiam in viris quando infirmus commode moveri non potest.

2. Suppl., q. 32, a. 6. — 3. Lib. VI, n. 710, v. *Certum*.

4. Per istam sanctam unctionem, et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (sive per auditum, etc.) deliquisti, amen.

5. Cf. lib. VI, n. 712. — 6. Suppl., q. 29, a. 8.

prient sur lui en l'oignant, et la prière de la foi sauvera le malade [1] » Benoît XIV répond à l'objection tirée de la forme ambroisienne, que les mots *Ut possis*, etc., font sous-entendre déjà « afin que vous puissiez, » c'est-à-dire la prière : « Je fais sur vous ces onctions en priant Dieu que vous puissiez [2], etc. » Observez 2° que la forme doit s'appliquer de la manière suivante, comme le prescrit le Rituel. Le prêtre, après avoir trempé le pouce dans l'huile, fait les onctions en forme de croix, en appliquant la croix et les paroles à l'onction de chaque partie, et en commençant toujours par la partie droite [3], ayant soin de ne point terminer la forme avant d'oindre l'autre partie. La partie ointe doit ensuite être essuyée par le même prêtre, ou par le ministre (s'il est dans les ordres sacrés), avec de l'étoupe que l'on doit ensuite brûler pour en jeter les cendres dans la piscine ; ensuite, on oint de la même manière les oreilles, *per auditum;* les narines *per odoratum;* la bouche (les lèvres étant fermées), *per gustum et locutionem;* les mains (pour les prêtres sur le dehors de la main, et pour les autres dans la paume) *per tactus;* les pieds (à la plante de chacun), *per gressum*, les reins, *per lumborum delectationem* [4] Observez 3° que, selon le rite grec, il doit y avoir sept prêtres qui oignent chacun sa partie; mais que, selon le rite latin, un seul est nécessaire; cependant, dans le cas de nécessité, un prêtre peut oindre une partie, et un autre prêtre l'autre, en prononçant chacun la forme correspondante à cette partie, comme le disent communément Suarez, Concina, Castropalao, Bonacina, la Théologie de Salamanque et Sporer. Mais l'un ne peut pas oindre et l'autre prononcer la forme ; ni l'un oindre un œil, et l'autre, l'autre. Néanmoins, si le même prêtre ne pouvait terminer toutes les onctions, celles qui resteraient à faire

1. Et orent super eum unguentes, et oratio fidei salvabit infirmum.
2. Ungo te orans ut tu possis.
3. Per istam sanctam unctionem †, et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid per visum deliquisti.
4. In sacris.
5. Cf. lib. VI, n. 711.

devraient être faites par un autre, sans recommencer celles qui seraient déjà faites à moins que les secondes ne se fissent longtemps après les premières, par exemple, après l'espace d'un quart d'heure, parce que, dans ce dernier cas, il faudrait les recommencer toutes, comme le disent Merati, Lacroix, etc.

VI. 3° Quant au ministre, observez 1° que le ministre propre de l'extrême-onction est le pasteur, ou tout autre prêtre avec son consentement, sans lequel d'ailleurs le sacrement serait valide, mais celui qui le ferait pécherait grièvement. Qu'ensuite il suffise du consentement présumé du curé, quelques-uns le nient; mais Sanchez, Valentia, Bonacina, les théologiens de Salamanque, etc., l'affirment avec probabilité Les réguliers qui administreraient l'extrême-onction sans la permission du pasteur, encourraient l'excommunication papale, en vertu de la Clémentine 1, *de Privil.*, §[1] Observons néanmoins, que saint Pie V, dans sa bulle *Immarcescibilem*, de 1567, accorda aux PP théatins (et par communication aux autres religieux) le pouvoir d'administrer ce sacrement à leurs domestiques et à leurs mercenaires, et même aux étrangers qui se trouveraient dans les établissements de la congrégation; et longtemps encore avant, Sixte IV avait accordé la même faculté aux réguliers pour tous les laïques, dans le cas où le curé refuserait injustement ou malicieusement de le leur administrer. C'est de plus le sentiment commun qu'en cas de nécessité, si le curé est éloigné ou qu'il ne veuille pas donner l'extrême-onction, et qu'on ne puisse aller à l'évêque, tout prêtre alors, même régulier, peut donner ce sacrement (pourvu qu'il ne soit point excommunié ou suspens), puisqu'il est présumable que la permission serait alors donnée par le pontife; c'est ce qu'enseignent, malgré quelques-uns, Suarez, Laymann, Bonacina, Concina, Tournely, Noël Alexandre, la *Théologie de Salamanque*, Benoît XIV, etc., et saint Charles Borromée [2] accorda la même faculté à tous ses prêtres dans son diocèse. Quant à savoir ensuite si un curé suspens pourrait donner l'extrême-onction, plusieurs l'affirment; mais Bonacina, Suarez, le nient

1. Cf. lib. VI, n 774. — 2. Act. Mediol., p. 4.

avec plus de probabilité [1]. Observons 2°, avec Soto, Possevin, Bonacina, Suarez, etc., que le prêtre n'encourt point l'irrégularité (comme quelques-uns le soutiennent trop scrupuleusement), si par hasard le malade expirait pendant qu'il s'occuperait à le tourner pour lui faire les onctions ; car, comme le disent avec raison Suarez, Cornejo, les docteurs de Salamanque, etc., une telle irrégularité ne s'encourt que pour délit commis, et certainement on n'en commet aucun quand on exerce un office de charité. Observons 3° que le curé est tenu sous peine de péché grave de donner l'extrême-onction à quiconque la lui demande, s'il n'en est excusé par quelque juste cause, comme serait le péril qu'il courrait pour sa vie (voir là-dessus ce que nous avons dit au chapitre VII, n[os] 27 et 28, en traitant du 4[e] précepte); mais il est tenu en tout cas, si jamais le malade était probablement en état de péché mortel, et qu'il fût confessé depuis longtemps, comme le disent communément Suarez, Castropalao, Sporer, Concina, les docteurs de Salamanque [2], etc. Observons 4° qu'il est probable, dirons-nous avec Gobat, Arriaga et Lacroix, que le curé peut licitement garder dans sa maison l'huile sainte (pourvu qu'il en ait bien soin), non pas toujours, il est vrai, mais seulement quelquefois, s'il croyait devoir être appelé la nuit, et ne pouvoir autrement arriver à temps [3].

VII. Quant au sujet auquel on doit donner l'extrême-onction, observons 1° que, comme le remarque le Rituel, ce sacrement ne peut jamais se donner aux bien-portants, quand même ils seraient menacés de quelque danger de mort, par exemple, dans une bataille ou une navigation périlleuse ; et quand même ils seraient proches de la mort, comme les condamnés de justice. On doit le donner seulement aux malades qui sont en danger imminent de mort, ou aux vieillards décrépits qui, comme le dit le Rituel, succombent sous le poids des années, et semblent devoir mourir d'un jour à l'autre, même sans autre infirmité [4]. »

1. Cf. lib. VI, n. 724. — 2. Ibid., n. 729. — 3. Ibid., n. 710.
4. Qui præ senio deficiunt, et in diem videntur mori, etiam sine alia infirmitate.

C'est pourquoi Castropalao, Suarez, Concina, les docteurs de Salamanque et Benoît XIV, disent communément que l'administration de ce sacrement à quelqu'un qui se porterait bien serait non-seulement illicite, mais même invalide[1]. Le rite grec (comme l'objecte Juénin), d'après lequel, le Jeudi-Saint, tous les assistants sont oints avec l'huile des infirmes, ne contredit point notre assertion, attendu que, comme a répondu à cela Benoît XIV, cette onction ne se donne point comme sacrement, mais comme pure cérémonie sacrée[2]. De même encore nous disons avec la plupart, et en particulier avec Suarez, Castropalao, Bonacina, etc. (contrairement à Wigandt), que si l'on donnait l'extrême-onction à une personne qui ne serait pas gravement malade, non-seulement la chose serait illicite, mais elle serait même invalide[3]. Mais on demande 1° à quel point doit en être la maladie pour qu'on puisse et qu'on doive donner l'extrême-onction. Quand il y a danger de mort prochaine, il n'y a pas de doute qu'alors non-seulement on peut, mais encore qu'on doit la donner, comme le prescrit le Rituel[4], et comme le disent aussi le commun des docteurs et le Catéchisme romain. Le curé qui différerait de donner l'extrême-onction jusqu'à ce que le malade eût perdu connaissance, pécherait grièvement, puisqu'alors ce dernier serait privé du fruit qu'il en aurait retiré pour le salut tant de son âme que de son corps : « Ceux-là pèchent très-grièvement, dit le Catéchisme, qui attendent, pour donner l'extrême-onction, que le malade soit tout à fait désespéré, et qu'il commence à perdre l'usage de ses sens[5]. » C'est pourquoi Benoît XIV, dans l'*Euchologion Græcorum*, c'est-à-dire le Rituel assigné aux Grecs (voyez dans le *Bullarium*, t. V, bulle 53, §. 46), prescrivit de donner ce sacrement, tandis que les malades jouissent de leur raison[6]. Voilà ce qu'il faut dire en ce qui concerne l'obligation de donner l'extrême-onction;

1. Lib. VI, n. 730. — 2. Cf. lib. VI, n. 712 et 713. — 3. Ibid., n. 713, dub. 9.

4. Debet hoc sacramentum infirmis præberi, qui tam graviter laborant, ut mortis periculum imminere videatur.

5. Gravissime peccant qui illud tempus ægroti ungendi observare solent, cum jam omni salutis spe omissa, vita et sensibus carere incipiat.

6. Dum sibi constant et sui compotes sunt

mais, pour ce qui est de pouvoir la donner licitement, les docteurs disent communément qu'il suffit que l'infirmité fasse craindre la mort, bien qu'encore éloignée. Ainsi pensaient, et Suarez, qui a dit « qu'il suffit qu'on puisse craindre prudemment que la mort ne soit la suite au moins éloignée d'une telle maladie[1], » et Laymann, et Castropalao, etBonacina, et Concina, et Escobar, et les docteurs de Salamanque, avec d'autres encore. Benoît XIV[2] et Honoré Tournely[3] s'expriment de même ; et ce dernier produit même à ce sujet les conciles d'Aix et de Mayence. En outre, cela se conclut évidemment tant du concile de Florence où il est dit que : « le sujet de ce sacrement, c'est le malade dont on craint la mort[4] ; » que de celui de Trente, où nous lisons ces mots : « Cette onction doit être appliquée aux malades, surtout à ceux qui sembleraient arrivés à la fin de leur vie[5]. » La particule « surtout, » *præsertim*, y dénote bien que l'extrême-onction peut se donner aussi à d'autres malades, qui ne sont point à la fin de leur vie. Mais cela se confirme plus clairement par ce qu'a dit Benoît XIV, dans sa bulle mentionnée où se trouve le passage suivant : « Que le sacrement de l'extrême-onction ne soit jamais administré à des personnes bien portantes, mais seulement à ceux qui sont gravement malades[6] » De là, Castropalao conclut avec raison que, toutes les fois que le saint viatique peut être donné à un malade, l'extrême-onction peut également lui être donnée, et qu'il est même utile de le faire. Néanmoins, le même Castropalao et Laymann disent avec le même à-propos que, pour qu'on puisse donner l'extrême-onction, il ne suffit point que, le danger de mort soit simplement douteux, mais qu'il doit être au moins probable, ou qu'on craigne prudemment une mort prochaine, comme l'admettent du reste communément Suarez, Castropalao, Escobar, Holzmann, avec

1. Ut ex tali infirmitate mors possit moraliter timeri saltem remote.
2. *De syn. diœc.*, lib. VI, c. VII, n. 2. — 3. *De sacr. conf.*
4. Subjectum hujus sacramenti esse infirmum, de cujus morte timetur.
5. Hanc unctionem infirmis adhibendam, iis vero præsertim qui in exitu vitæ constituti videantur.
6. Ne sacramentum extremæ unctionis ministretur bene valentibus, sed iis duntaxat qui gravi morbo laborant.

Manstrio et Scot. On demande 2° si l'on peut donner l'extrême-onction à des femmes qui se trouvent en mal d'enfant ; on répond, avec Lugo, Filliuccius, Bonacina, Escobar, Trullench et les autres en général, que non, si la femme ne souffre dans l'enfantement que les douleurs ordinaires, quand même ce seraient ses premières couches, ou quand même elle aurait été d'autres fois en danger de mort. Mais il en serait autrement si elle souffrait des douleurs très-graves, en sorte qu'elle fût actuellement (comme il a été dit) en danger de mourir [1]

VIII. Notez 2° ce que dit le Rituel romain sur la réitération de ce sacrement : « On ne doit pas réitérer ce sacrement dans la même maladie, à moins que la maladie ne soit longue, comme lorsqu'après avoir repris des forces, le malade se retrouve en danger de mort [2] » Ainsi donc, quand la maladie n'est pas de longue durée, comme serait une étisie, une hydropisie ou quelque autre semblable, le malade ne peut pas recevoir de nouveau l'extrême-onction, s'il n'a point recouvré la santé et qu'il ne soit point de nouveau retombé dans un danger prochain de mort. De plus, quand la maladie est longue, s'il est resté dans le même danger imminent, il ne peut pas non plus recevoir de nouveau ce sacrement; mais il en serait autrement s'il était sorti de ce danger (non pas pendant quatre ou cinq jours, mais pendant un temps notable, comme le disent communément Coninch, Suarez, Wigandt, Bonacina, Viva, etc.), et qu'ensuite il fût retombé dans le même danger. Et Benoît XIV [3] dit sagement que c'est la conduite qu'on peut tenir licitement même dans le doute (j'entends un doute positif) que l'état du malade ne soit plus le même [4]

IX. Notez 3°, quant à la disposition de l'âme, que, si le malade est en état de péché mortel, il doit au moins avoir la contrition requise pour recevoir ce sacrement. Mais cela doit s'entendre du cas où le temps lui manquerait pour se confesser;

1. Cf. lib. VI, n. 713, dub. 3.

2. In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non debet, nisi diuturna sit, ut cum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis incidit.

3. *De synod.*, lib. VIII, c. VIII, n. 4 — 4. Cf. lib. VI, n. 715.

autrement, comme l'observe très-bien Busembaum, il doit recevoir auparavant le sacrement de la pénitence, comme lui étant plus nécessaire ; d'où il suit que ce cas est moralement impossible, et qu'il ne pourrait se réaliser que si le malade avait perdu ses sens. Du reste, comme le dit le Rituel et selon l'usage de l'Eglise, si le temps et l'état du malade le permettent, on ne doit lui donner l'extrême-onction qu'après qu'il s'est confessé et qu'il a communié. Toutefois, ou il n'y a aucun péché, ou il n'y a tout au plus qu'un péché véniel à recevoir ce sacrement avant le saint viatique, comme le disent Suarez, Lacroix et Benoît XIV [1].

X. Notez 4° que l'extrême-onction ne doit point se donner aux enfants qui n'ont point encore l'usage de la raison, comme le dit saint Thomas [2], ainsi que le Rituel romain, parce qu'on ne pourrait pas leur appliquer avec vérité la forme dans laquelle est exprimé le pardon du péché, et non le péché originel (qui leur a été remis par le baptême), mais du péché actuel : « *Indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti*, etc. » D'un autre côté, le sentiment le plus commun et de beaucoup le plus probable, et qu'ont professé Laymann, Navarre, Valentia, Suarez, Escobar, Sporer, et Benoît XIV [3], contre Soto, Vivaldo, etc., c'est que l'extrême-onction doit être donnée aux enfants capables de raison, quoiqu'ils ne puissent encore être admis à recevoir la communion, attendu qu'il est dit expressément dans le Rituel que « ce sacrement doit être donné aux malades qui ont atteint l'usage de la raison [4]. » On n'a point à nous opposer saint Thomas, qui a dit dans le passage cité, qu'on « ne doit point donner ce sacrement aux enfants [5] ; » car cela doit s'entendre de ceux qui ne sont pas capables de raison, puisque le saint en donne pour motif qu'ils ne peuvent pas avoir de péchés actuels. Quant à savoir si on peut donner l'extrême-onction aux enfants

1. Cf. lib. VI, n. 716. — 2. *Suppl.*, q. 32, ad 4.
3. *De synod.*, lib. VIII, c. VIII, n. 2.
4. Debet hoc sacramentum infirmis præberi qui ad usum rationis pervenerint.
5. Non debet dari pueris.

dont on doute s'ils ont ou non l'usage de la raison, il y a là-dessus divers sentiments; mais celui qui me paraît le plus probable, c'est celui de Lugo, d'Escobar, de Dicastillo, etc., qui disent qu'on doit la leur donner sous condition, puisque cela suffit pour qu'ils ne restent point privés du fruit de ce sacrement, si par hasard ils sont parvenus à être capables de le recevoir [1] La même chose doit se dire des fous dont on doute si jamais ils ont eu l'usage de la raison [2].

XI. Notez 5° qu'on ne doit point administrer l'extrême-onction aux fous qui l'ont toujours été; je dis *qui l'ont toujours été*, parce que, s'ils ont quelques instants lucides, on peut très-bien leur donner l'extrême-onction, comme l'enseigne saint Thomas. Et même le Rituel romain dit formellement: « On doit donner ce sacrement aux malades qui, lorsqu'ils avaient bonne connaissance, l'ont demandé, ou en auraient vraisemblablement fait la demande, ou qui ont donné des signes de contrition, quand même ils auraient perdu l'usage de la parole, ou même la raison, ou seraient tombés dans le délire, ou n'auraient plus l'usage de leurs sens [3]. » Mais si l'on soupçonne que le malade, dans la frénésie qui le tourmente, pourra faire quelque chose contre le respect dû au sacrement, on ne doit point le lui donner, à moins (dit le Rituel) « que le danger n'en ait entièrement cessé [4]. » Néanmoins Tamburrino dit avec probabilité qu'on peut obvier à ce danger en liant le malade, ou en le faisant tenir par d'autres. Les gens ivres qui sont sur le point de mourir doivent être administrés, suivant Lacroix, Gobat et Lochner, pourvu qu'on ne soit pas certain qu'ils soient en péché mortel; autrement, comme le dit le Rituel, « on doit tout à fait refuser (les sacrements) aux impénitents et à ceux qui sont en péché mortel, ainsi qu'aux excommuniés [5] » Cependant, Coninch,

1. Cf. lib. VI, n. 719. — 2. Ibid., n. 732.
3. Infirmis qui, dum sana mente essent, illud petierunt, seu verisimiliter petiissent, seu qui dederint signa contritionis, etiamsi deinde loquelam amiserint, vel amentes effecti sint, vel delirent, aut non sentiant, nihilominus præbeatur. — 4. Periculum tollatur omnino.
5. Impœnitentibus et qui in manifesto peccato mortali sunt, et excommunicatis penitus (sacramentum) denegetur.

Tamburrino, Lochner et Lacroix disent avec probabilité qu'on peut donner l'extrême-onction sous condition à ceux qui ont été mortellement blessés dans quelque rixe, s'ils ont perdu connaissance; car on peut bien présumer qu'ils se repentent de leurs fautes dans cet état d'extrémité, ou s'ils ont quelque usage de leur raison. Les muets, les sourds et les aveugles de naissance doivent, sans aucun doute, recevoir l'extrême-onction, même aux organes des sens dont ils sont privés; parce que, bien que par ces organes ils n'aient point péché extérieurement, ils ont pu néanmoins, pécher par l'intention; tel est le sentiment commun, qu'ont professé Possevin, Diana, Præpos., etc., avec saint Charles Borromée et saint Thomas[1], quoi qu'en disent Lacroix et Gobat[2].

XII. On demande à ce propos si le malade est obligé sous faute grave de recevoir l'extrême-onction. Le premier sentiment l'affirme avec saint Bonaventure, Soto, Bon de Merbes, Roncaglia, Habert et Concina, suivant lesquels les expressions de l'Apôtre: « Qu'il fasse venir le prêtre[3], etc., » impliquent une obligation grave. Mais le sentiment plus commun le nie avec Suarez, Navarre, Estius, Silvius, Sainte-Beuve, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc.; et c'était aussi ce que pensait saint Thomas, qui a dit que l'extrême-onction, pas plus que le saint-chrême, ne sont de *nécessité de salut*. Malgré tout cela, j'estime encore fort probable le premier sentiment, et je dis que c'est celui-là qu'on doit en tout cas persuader aux malades, non point tant en raison du précepte, puisqu'il n'est point certain du moins qu'on y soit obligé, sous faute grave ou légère, qu'à cause de cette charité que le moribond se doit à lui-même; car, quoiqu'il puisse se fortifier par d'autes moyens, néanmoins tel est l'état où il se trouve, qu'en même temps que d'une part il n'a guère de la force d'esprit nécessaire pour s'aider de bons actes, de l'autre (comme le dit le concile de Trente), les attaques insidieuses du démon sont alors beaucoup plus fortes : c'est

1. *Suppl.* q. 32, a. 7. — 2. Cf. lib. VI, n. 732.
3. Inducat presbyteros.

pourquoi il semble qu'on s'expose à un grand danger de céder aux tentations, quand on néglige de se fortifier au moyen de ce sacrement institué exprès par Jésus-Christ pour donner la force de résister dans ce dernier combat. D'ailleurs tous les docteurs conviennent qu'au moins accidentellement, il peut y avoir pour les malades une obligation grave de recevoir ce sacrement, par exemple, si, étant en état de péché mortel, ils n'en pouvaient recevoir d'autres que celui-là ; ou bien si, autrement, ils donnaient lieu aux autres de penser qu'ils sont hérétiques ou qu'ils méprisent le sacrement ; et il est certain aussi qu'un tel mépris serait une faute grave, s'il était formel : formel néanmoins s'entend, comme le disent Suarez, Castropalao, Sa, les théologiens de Salamanque, etc., contrairement à Bon de Merbes, quand le malade non-seulement refuse l'extrême-onction par répugnance ou par négligence, mais que de plus il omet de la recevoir précisément à cause du peu de cas qu'il en fait. C'est ce que confirme la bulle de Martin V où il est dit : « Ce sacrement ne peut ni être négligé sans faute, ni être méprisé sans péché mortel[1] » Ce qui indique clairement que le mépris renferme une faute grave, mais non la négligence prise en elle-même[2].

XIII. 5° Enfin, pour ce qui regarde l'administration de ce sacrement, notez 1° que, selon le Rituel, le prêtre doit faire approcher une table avec une nappe blanche et un vase où se trouvent des boulettes d'étoupe pour essuyer les parties ointes; de la mie de pain pour nettoyer les doigts ; de l'eau pour se laver les mains après l'onction ; un cierge qui l'éclaire pendant qu'il oint le malade. Il doit ensuite partir de l'église accompagné au moins d'un clerc portant la croix (mais sans le bâton) de l'eau bénite avec l'aspersoir et le rituel ; et le prêtre lui-même, sans sonnette, va portant décemment le vase de l'huile renfermé dans une bourse de soie de couleur violette. Si le chemin était long ou qu'il lui fallût aller à cheval, il pourrait porter cette bourse suspendue à son cou. Le Rituel observe que, si le

1. Hoc sacramentum neque negligi sine culpa, neque contemni posse sine peccato mortali.
2. Cf. lib. VI, n. 733.

malade, à la suite de sa confession, se trouvait à deux doigts de la mort, le même prêtre qui porterait le viatique pourrait alors porter l'huile sainte. Mais si l'on pouvait avoir un autre prêtre ou un diacre pour la porter à sa place, alors ce dernier devrait le porter revêtu d'un surplis, après le prêtre qui porterait le viatique. Notez 2° qu'il y aurait péché mortel à donner l'extrême-onction sans surplis ni étole. Qu'une telle omission puisse être excusée par la nécessité, c'est ce que nient Suarez, Castropalao et Bonacina, par la raison que (comme ils le disent) le respect dû au sacrement doit être préféré à l'utilité particulière ; mais malgré cela, Possevin, Lacroix, Escobar, Quintanada, Diana et Léandre l'affirment avec probabilité pour le cas où autrement le malade mourrait sans le sacrement ; attendu qu'il n'est pas présumable que ce soit la volonté de notre Seigneur que, pour le seul défaut d'habits sacrés, un malade soit privé d'un aussi puissant secours [1]. De même encore, c'est une faute grave, à considérer la chose en elle-même, d'omettre les oraisons prescrites par le Rituel, comme tout le monde en convient ; ce qui doit s'entendre abstraction faite de la nécessité, parce que, si le danger de mort était imminent, le Rituel dit « qu'on doit se hâter de faire les onctions, et que si ensuite le malade survit, on récitera les prières omises [2]. » De plus, cela s'entend des prières que doit dire le prêtre, puisque les psaumes de la pénitence ou les litanies des saints avec les prières qui suivent, que les assistants ont à réciter pendant que le prêtre fait les onctions sur le malade, sont, comme le dit avec plus de probabilité Tamburrino contrairement à d'autres, de simple conseil ; car le Rituel n'ordonne point de les réciter, mais il y est dit seulement : « Que les assistants, pendant que le malade reçoit les onctions, récitent à genoux [3], etc. » Notez 3° que ce n'est point une faute grave de porter de l'huile ou de l'administrer sans lumière, suivant Barbosa, Possevin, Quitanada, Escobar, etc.,

1. Cf. lib. VI, n. 726.
2. Cito ungatur, et deinde si supervivat, dicantur orationes prætermissæ.
3. Dum infirmi sacro liniuntur oleo, dicantur flexis genibus ab assistentibus. — Cf. lib. VI, n. 727.

non plus que de le faire sans ministre ; et même Bonacina, Escobar, Possevin, etc., disent qu'il n'y a point de précepte à ce sujet ; mais je pense qu'il y en a un, puisque le Rituel dit : « Après avoir convoqué les clercs, ou du moins un d'entre eux [1] » C'est pourquoi, hors le cas de nécessité, ce serait une faute vénielle de donner l'extrême-onction sans ministre, comme le disent Tolet, Dicastillo, Graffiis, etc. De même encore, ce serait une faute vénielle de faire les omissions autrement qu'en forme de croix [2] Notons, en dernier lieu, qu'il est prohibé de donner l'extrême-onction en temps interdit, chapitre *Quod in te, de Pœnit.*

DEUXIÈME POINT

Du sacrement de l'ordre.

XIV. Si chacun des sept ordres est un sacrement. — XV. Si les matières et les formes des sacrements ont été déterminées spécialement par Jésus-Christ. — XVI. Quelle est la matière de l'ordre ; si c'est l'imposition des mains, ou la tradition des instruments. [Dans l'*Examen des Ordinands*, nous avons traité les autres questions qui se rattachent à l'ordre].

XIV. Dans l'*Examen des ordinands*, aux chapitres II et III, nous avons rappelé les points doctrinaux qui se rapportent à ce sacrement. Ici, nous nous contenterons d'examiner brièvement trois questions plus célèbres qui se présentent en cette matière. La première question est de savoir si chacun des sept ordres établis dans l'Eglise est un sacrement. Il y a là-dessus quatre opinions différentes. La première de toutes l'affirme, et a pour partisans Bellarmin, Gonet, Sanchez, les docteurs de Salamanque, etc.; et c'était aussi le sentiment de saint Thomas [3] L'unique raison sur laquelle se fonde cette opinion, c'est le décret d'Eugène IV, contenu dans l'instruction adressée aux Arméniens, où il est dit que la matière de l'ordre est celle dont

1. Convocatis clericis, saltem uno.
2. Cf. lib. VI, n. 728.
3. 3, q. 37, a. 2, ad 1, et art. 3.

la tradition en constitue la collation; en conséquence de quoi, ce même pape assigne à chacun des sept ordres sa matière particulière. Ce qu'on objecterait que l'évêque seul est le ministre de l'ordination, comme il est dit dans le concile de Trente [1], ne fait pas difficulté selon eux, car ils répondent que cela s'entend du ministre ordinaire, mais non du ministre extraordinaire que le pape peut assigner pour conférer les ordres. La deuxième opinion, qui est celle de Gaëtan et de Durand, c'est que le sacerdoce seul est un sacrement. Mais cette opinion est singulière et improbable; car on ne doit point douter que le diaconat soit un sacrement, puisqu'on voit concourir dans l'ordination du diacre les trois conditions requises pour constituer un sacrement, savoir : 1° le signe sensible, qui est l'imposition des mains; 2° l'institution divine, puisque le concile enseigne que Dieu a institué dans l'Eglise la hiérarchie des évêques, des prêtres et des ministres, et que par ministres l'on doit entendre au moins les diacres; 3° la promesse de la grâce qui se trouve signifiée par les paroles de l'évêque : *Accipe Spiritum sanctum ad robur*, etc., lesquelles servent de forme. La troisième opinion, qu'ont embrassée Soto, Navarre et Vasquez, veut que les trois ordres majeurs soient autant de sacrements. La quatrième enfin, que nous regardons comme la plus probable avec Gratien, Pierre Lombard, Morin, Estius, Tournely, Cabassut, Habert et d'autres encore, veut que le saccrdoce et le diaconat seuls soient des sacrements, à l'exclusion des autres ordres, et même du sous-diaconat. On prouve ce sentiment: 1° par la raison que, si les autres ordres, hormis le diaconat et le sacerdoce, étaient aussi des sacrements, ils ne pourraient pas être conférés par les abbés, comme en effet ils le peuvent, puisque l'évêque seul peut être ministre du sacrement de l'ordre, ainsi que le prouve Tournely [2], en disant que, pour l'ordination, selon l'institution divine, le caractère épiscopal est nécessaire dans le ministre; et il ajoute qu'il est prouvé par la tradition que, dans quelque nécessité qu'on ait pu être, jamais la faculté d'ordonner

1. Sess. XXIII, c. IV, can. 7. — 2. Tournely, *de Ord.*. q. 4, *concl.* 2.

les prêtres ou les diacres n'a été accordée à d'autres qu'aux évêques. Il répond, de plus, à l'objection qu'on tire d'un certain privilége que l'on prétend avoir été donné par Innocent VIII aux cisterciens de pouvoir conférer ces ordres, que ce privilége est très-douteux ; et que, quand même il serait authentique, il a été interprété par la S.C. du concile et même par Clément VIII, dans le sens d'une faculté, non point de conférer ces ordres, mais d'expédier les dimissoires. 2o Notre sentiment se prouve par la raison que, dans les autres ordres, il manque ce qui devrait en faire la matière, qui est, comme nous le dirons sur la troisième question, l'imposition des mains ; et aussi la forme, puisque, dans la collation de ces autres ordres, il n'y a aucune forme (ou parole) qui désigne la production de la grâce ; mais il y est fait simplement mention du pouvoir, ou de l'office conféré à ceux qui les reçoivent. On répond ensuite au décret d'Eugène, que les matières des autres ordres ne sont point assignées par le pontife comme essentielles, mais seulement comme accidentelles, pour expliquer le pouvoir qu'on y reçoit[1]. Benoît XIV [2] conclut de ce sentiment, qu'on ne peut accuser de sacrilége proprement dit ceux qui reçoivent les ordres inférieurs au diaconat en état de péché mortel.

XV. La deuxième question est de savoir si la matière et la forme de chaque sacrement (et notamment en ce qui concerne l'ordre) ont été déterminées en particulier, *in specie*, par Jésus-Christ. Les uns le nient avec saint Bonaventure, Bellarmin, de Halès, Morin, Lugo, l'école de Salamanque, etc. L'unique raison qu'ils en donnent, c'est qu'autrement les matières et les formes des sacrements devraient être les mêmes dans l'Eglise grecque que dans la latine, au lieu qu'elles sont différentes, spécialement pour le sacrement de l'ordre; puisque, dans l'Eglise grecque, le sacerdoce et le diaconat sont conférés par la seule imposition des mains, tandis que dans l'Eglise latine, outre l'imposition des mains, il faut encore la tradition des instruments, comme on le voit exprimé dans l'instruction d'Eu-

1. Cf. lib. VI, n. 736 et 737. — 2. *De Synod.*, lib. VIII, c. IX, n. 12.

gène IV, ainsi que nous l'avons dit plus haut. De là ils concluent que, pour ce qui est du baptême et de l'eucharistie, Jésus-Christ a institué en particulier, *in specie*, tant leurs matières que leurs formes; mais que, pour ce qui est des autres sacrements, il les a institués seulement en général, *in genere*, en laissant à l'Eglise la faculté de les déterminer en particulier, *in specie*, en employant des choses et des paroles qui puissent exprimer l'effet du sacrement. Ce sentiment est probable : mais plus probable encore est le sentiment contraire, suivant lequel les matières et les formes de tous les sacrements ont été déterminées en particulier, *in specie*, par le Rédempteur; ainsi pensent Bon de Merbes, Habert, Juénin, Tournely, l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, Concina, et beaucoup d'autres avec saint Thomas, que l'on ne peut nier avoir partagé ce sentiment; car voici ce qu'il a dit : « Puisque la sanctification de l'homme est en la puissance de Dieu qui le sanctifie, il n'appartient pas à l'homme de choisir à son gré les choses au moyen desquelles il doit être sanctifié, mais c'est l'institution divine qui a dû le déterminer. Conséquemment donc, on doit faire usage, sous la loi nouvelle, des choses déterminées par l'institution divine pour les sacrements[1]. » Benoît XIV[2] adhère aussi à ce sentiment, et il dit que rien ne prouve que cette faculté ait été donnée à l'Eglise par Jésus-Christ, tandis que le contraire se prouve par le concile de Trente[3], où il est dit que l'Eglise n'a aucun pouvoir en ce qui concerne la validité des sacrements, mais seulement quant à leur administration[4]. Pour ce qui est ensuite de la différence qui existe entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine, on répond que la tradition des instruments n'est point considérée comme matière essentielle, mais comme matière accidentelle, bien qu'intégrale. Et quant au décret d'Eugène,

1. Quia ergo sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo judicio assumere res, quibus sanctificetur; sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis novæ legis, quibus homines sanctificantur, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis (3, q. 60, a. 5).

2. *De Synod.*, lib. VIII, c. x, n. 10. — 3. Sess. xxi, c. ii. — 4. Cf. lib. VI, n. 11.

nous répondons, avec Bon de Merbes, Tournely et Concina, que ce pape n'a point déterminé par ce qu'il a dit la matière essentielle de l'ordination, mais qu'il a voulu seulement instruire les Arméniens du rite de l'Eglise romaine, à laquelle ces derniers désiraient s'unir. Et il ne sert de rien de dire qu'Eugène ne parlait point du rite, mais de la matière, parce qu'on répond que, s'il en était réellement ainsi, il s'ensuivrait qu'il est certain que chaque ordre, même mineur, auquel le pape assigne la matière, serait un sacrement; mais nos adversaires eux-mêmes nient que cette opinion soit certaine,

XVI. La troisième question est de savoir quelle est la matière de l'ordre de la prêtrise; si c'est la seule imposition des mains, ou la tradition toute seule des instruments, ou bien la tradition des instruments jointe à l'imposition des mains, et enfin quelle en est la forme. Il y a, sur cet autre point, trois opinions différentes : la première, qui est celle de Fagnan, de Soto et de quelques autres, veut que la tradition seule des instruments que l'évêque présente à l'ordinand, soit la matière du sacrement, et que les paroles, *Accipe potestatem offerendi sacrificium*, en soient la forme; et on ajoute que, par cette seule matière et cette seule forme, est conféré le pouvoir tant d'offrir le saint-sacrifice que d'absoudre des péchés. On se fonde pour cela sur le décret d'Eugène IV, où il est dit : « L'ordre de la prêtrise est conféré par la présentation du calice avec le vin et de la patène avec le pain[1]. » Mais ce sentiment est généralement rejeté par les autres docteurs. La deuxième opinion, qui est celle de Bellarmin, d'Estius, de Scot, de Laymann, des docteurs de Salamanque, de Coninck, d'Holzmann, de Vasquez, etc., veut que, dans l'ordination de la prêtrise, la matière essentielle soit double, en donnant pour explication, qu'au moyen de la tradition des instruments avec la forme (*Accipe potestatem*, etc.), est conféré le pouvoir sur le corps réel de Jésus-Christ, offert en sacrifice ; et que, par l'imposition des mains, est donné l'autre pouvoir sur le

1. Ordo presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem.

corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire celui d'absoudre les fidèles de leurs péchés. La troisième opinion enfin, que soutiennent Martène, Becan, Tournely, Juénin, la *Théologie de Périgueux*, Concina et d'autres encore, avec saint Bonaventure, et à laquelle adhère Benoit XIV [1], veut que l'un et l'autre pouvoir soit donné au prêtre par la seconde imposition des mains, c'est-à-dire quand l'évêque étend les mains sur l'ordinand ensemble avec les prêtres assistants, comme l'a déclaré le concile de Trente, où il est dit que les ministres de l'extrême-onction sont, ou les évêques, ou les prêtres régulièrement ordonnés par eux au moyen de l'imposition des mains du presbytérium [2] » Ce sentiment se prouve 1° par les paroles que dit le même concile, session XXIII, chapitre II, savoir : qu'on trouve bien enseigné par la sainte Ecriture ce que l'on doit principalement pratiquer dans l'ordination des prêtres et des diacres, mais qu'on ne voit pas par l'Ecriture qu'il soit assigné d'autre matière pour le sacrement de l'ordre que la seule imposition des mains; par conséquent, nous devons dire qu'à l'exception de l'imposition des mains, rien autre chose n'est de nécessité essentielle dans l'ordination. Il se prouve 2° par le rite des Grecs, lesquels (comme il a été dit) reçoivent l'ordination par la seule imposition des mains, puisque la valeur des sacrements dépend essentiellement des matières et des formes instituées par Jésus-Christ. En outre, Benoît XIV, dans l'endroit déjà cité, observe avec Martène, que la tradition des instruments n'a pas été introduite dans l'Eglise avant le huitième ou le neuvième siècle. Nos adversaires n'ont d'autre réponse à donner à cela que celle qui a été rapportée plus haut, savoir que Notre-Seigneur a laissé à l'Eglise le pouvoir de déterminer *in specie* les matières et les formes des sacrements; mais on a d'avance répondu à cela. Quelle est ensuite la forme d'après ce troisième sentiment? Les uns disent que ce sont les paroles *Accipe potestatem*, etc.; mais Morin et Tournely disent avec

1. *De Synod.*, lib. VIII, c. x, ex n. 6.
2. Sunt aut episcopi, aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii.

peut-être plus de probabilité que c'est l'oraison que récitait l'évêque en même temps qu'il faisait la seconde imposition des mains ; et ils ajoutent que les paroles qu'il profère à la fin, dans la troisième imposition des mains, *Accipe Spiritum sanctum*, etc., ne font que déclarer que l'Esprit-Saint est déjà communiqué. Ce troisième sentiment est plus probable ; mais, comme le second ne laisse pas de l'être aussi, au moins extrinsèquement, on doit le suivre en pratique[1] Quant aux autres questions qui se rapportent à ce sacrement, nous avons dit au commencement de cet article qu'elles se trouvent notées dans l'*Examen des ordinands*.

1. Cf. lib. VI, n. 749.

CHAPITRE XVIII

REMARQUES SUR LE SACREMENT DE MARIAGE

PREMIER POINT

Des Fiançailles.

§ I. — *De la nature des Fiançailles.*

Définition des fiançailles. Si les fiançailles avant l'âge de sept ans, etc. De celui qui promet sans avoir l'intention de s'engager ou de remplir son engagement, etc. De celui qui, par dol, par erreur, etc. — II. Si la condition a donné cause au contrat. — III. Des fiançailles faites par crainte. — IV. Si la promesse doit être mutuelle. — V Si elle est exprimée par signes. Si le père promet pour son fils, en sa présence; et s'il promet pour lui en son absence. — VI. Si, dans le doute, on doit favoriser la liberté. De celui qui promet pour l'avenir, etc. Si l'envoi de l'anneau a été fait. S'il faut une dispense, etc. — VII. De ceux qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, etc. Des attouchements entre les fiancés.

I. Les fiançailles se définissent ainsi : « Une promesse volontaire et délibérée d'un futur mariage, exprimée par quelque signe sensible, et faite réciproquement entre personnes aptes à se marier[1] » On dit : 1° « promesse, » *promissio*, parce que le seul propos, non exprimé, ni accepté, n'oblige certainement point[2]. On dit 2° « volontaire et délibérée, » *voluntaria et deliberata*, puisque, pour induire l'obligation grave que porte avec elle la promesse de mariage, il faut que la délibération soit pleine et spontanée. De là il suit 1° que nul ne peut être tenu aux fiançailles, s'il n'est pas certain qu'il ait l'usage parfait de sa raison ; mais, si l'on en est certain, il restera certainement obligé de tenir sa promesse, quand même ce serait un enfant non encore âgé de

1. Promissio voluntaria et deliberata, et mutua, signo sensibili expressa futuri matrimonii inter personas habiles. — 2. Cf. lib. VI, n. 831.

sept ans, selon le sentiment le plus commun et le plus probable, qu'ont soutenu Sanchez, Coninck, Bonacina, l'école de Salamanque, etc., contre Castropalao et d'autres ; pourvu que (comme on doit l'entendre) un tel enfant parvienne à comprendre en quelque manière les charges de l'état conjugal. On en conclut 2° que celui-là n'y reste point obligé, qui promet sans l'intention de s'engager ou de contracter, quand même il connaîtrait l'obligation qui naît des fiançailles, comme le disent avec plus de probabilité Sanchez, Castropalao, Laymann, Lessius, les théologiens de Salamanque, Mazzotta, etc., contre Ponce, Soto, Viva, etc., etc., parce que, quand l'obligation naît de la propre volonté, là où la volonté manque, l'obligation fait également défaut. Et cela a lieu, quand même la promesse aurait été accompagnée de serment, comme le disent avec raison saint Bonaventure, saint Antonin, Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Bonacina, avec saint Thomas, parce que le serment suit la nature de la promesse [1] Ce serait autre chose, si la défloration de la personne nubile avait accompagné la promesse simulée, comme il est dit au chapitre x, n° 93, à propos de la restitution. Mais celui qui promettrait avec l'intention de contracter et en même temps de s'obliger, resterait certainement lié par sa promesse, quand même dans le principe il n'aurait pas l'intention de la remplir [2]. On infère de là 3° qu'on ne contracte aucune obligation, quand on ne promet que pour céder à la violence, ou trompé par les artifices d'autrui, ou séduit par quelque erreur sur la substance ou sur quelque condition substantielle : comme il arriverait, s'il faisait expressément sa promesse sans cette condition particulière : ce qui est d'ailleurs commun avec les autres contrats. Voyez ce que nous en avons dit au chapitre x, n° 124.

II. On demande 1° si les fiançailles sont valides, quand l'artifice ou l'erreur a porté sur quelque condition non substantielle, mais accidentelle, et telle cependant qu'elle a donné lieu au contrat, tellement que sans cette condition le fiancé n'aurait

1 Cf. lib. VI, n. 858. — 2. Ibid., n. 833.

point contracté. Plusieurs docteurs disent qu'alors les fiançailles sont nulles, mais nous avons tenu le contraire pour plus probable [1]. Voyez ce que nous avons dit à l'endroit cité, chapitre x, n° 124, où nous avons ajouté que la partie déçue peut d'ailleurs demander en justice la rescision du contrat, quand même la déception serait l'ouvrage d'un tiers, sans que l'autre partie y ait eu part, comme l'enseigne Sanchez, avec Covarruvias et d'autres. Et même Lessius, Laymann, Sporer et Viva disent avec probabilité que, si l'affaire est encore entière [2] (comme il arrive dans les simples fiançailles), et que l'erreur ait été invincible en conscience, la partie déçue n'est point obligée de s'en tenir au contrat, sans même avoir besoin d'attendre la sentence du juge [3]. Quant à savoir ensuite si, en s'en tenant au premier sentiment, qui veut que le contrat fait par suite d'une déception qui lui ait donné cause soit par lui-même nul, le trompeur lui-même se trouve délié de son obligation, nous disons que non, en nous attachant au sentiment plus probable, avec Lugo, Castropalao, Lessius, Laymann, etc., contre Sanchez, Ponce, etc., par cette raison générale que la fraude ne doit profiter à personne [4]

III. On demande 2° si les fiançailles centractées par crainte injuste, grave, et *ab extrinseco*, sont invalides par elles-mêmes. Les uns, comme Coninck, Dicastillo, Viva, etc., disent qu'elles ne sont point nulles, mais qu'elles peuvent être annulées à la volonté de la partie qui a subi cette crainte, comme nous l'avons dit de tous les autres contrats au chapitre x, n° 125. Mais il est plus probable et très-communément admis, avec Sanchez, Ponce, Laymann, Bonacina, Azor, Sa, Becan, Bossius, les théologiens de Salamanque, etc., que de telles fiançailles sont nulles, parce que les fiançailles suivent la nature du mariage, qui certainement est nul, lorsqu'il est contracté par crainte; c'est pourquoi, de même que nul n'est obligé de contracter un tel mariage, de même non plus il ne peut être obligé

1. Cf. lib. VI, n. 835. — 2. Si res sit integra (Ibid.). — 3. Cf. lib. VI, n. 835. — 4. Ibid., v. *An autem*.

à de telles fiançailles qui sont des acheminements au mariage : d'où il suit qu'il ne naît de là aucun empêchement d'honnêteté publique[1] Nous avons dit toutefois 1° : « Si la crainte est injuste, » parce que si elle était imprimée pour un juste sujet, de même que le mariage est valide en pareil cas (comme nous le dirons ci-après), ainsi doit-il en être des fiançailles[2]. Nous avons dit 2° : « Si la crainte est *grave*, » parce que, si la crainte est légère, les fiançailles obligent, selon le sentiment le plus probable et le plus commun qu'ont enseigné Bonacina, Ponce, Medina, les théologiens de Salamanque, Lacroix, Viva, Mazzotta, etc. (contre Navarre, Lessius, Roncaglia, etc.). Car on regarde comme contractant volontairement celui qui, pouvant facilement surmonter la crainte qu'il a conçue, puisqu'elle est légère, ne la surmonte pas[3] On excepte néanmoins le cas où cette crainte, bien que légère, aurait donné cause au contrat, comme le disent avec plus de probabilité, Laymann, Bonacina, Wigandt, les docteurs de Salamanque, Lacroix, Lugo, Azor, contre Ponce, Viva, etc. Et c'est ce qu'on aurait encore plus de raison d'admettre, si celui qui a éprouvé cette crainte légère, l'avait prise pour grave[4]. Nous avons dit 3° : *Ab extrinseco*, parce que, si la crainte avait été *ab intrinseco* (par exemple, si quelqu'un promettait par crainte d'être forcé à payer ses dettes ou d'aller en prison), il serait certainement tenu de remplir son engagement[5].

IV. 3° La promesse de mariage, avons-nous dit, doit être *mutuelle*. C'est pourquoi, si l'un des fiancés promet et que l'autre ne promette point, aucun des deux n'a contracté alors d'obligation ; à moins que la partie qui n'a point fait de promesse ne voulût librement s'obliger, indépendamment de la promesse de l'autre ; mais dans ce cas, elle ne serait point obligée à titre de fiançailles, mais à titre de simple promesse[6], laquelle, selon l'opinion probable qui s'appuie sur l'autorité de saint Thomas (ainsi qu'il a été dit au chapitre x, n° 127), obligeant seule-

1. Cf. lib. VI, n. 844. — 2. Ibid. — 3. Ibid., q. 2. — 4. Ibid., q. 3. — 5. Lib. VI. n. 1051. — 6. N. 836.

ment par devoir de fidélité, n'oblige point sous peine de péché grave. Mais on demande ici 1° si quelqu'un peut s'obliger aux fiançailles sous peine de péché grave par une véritable promesse de mariage, indépendamment de l'obligation de l'autre partie. Ponce, Vasquez, Concina nient que cela puisse se faire; mais le sentiment contraire, qu'ont soutenu Sanchez, Laymann, Bonacina, Coninck, Sporer, les docteurs de Salamanque, etc., est plus commun et plus probable [1] On demande 2° si l'autre partie, sans promettre de nouveau est censée s'être obligée par la seule acceptation qu'elle a faite de la promesse de mariage de la première. Ponce, saint Antonin, Silvestre, etc., l'affirment; mais Sanchez, Bonacina, Laymann, Concina, Soto, Castropalao, les docteurs de Salamanque, etc., le nient avec plus de probabilité, parce que cette promesse peut bien avoir sa valeur sans que l'autre en fasse une nouvelle; et que l'acceptation ne renferme point un renouvellement, quelqu'un pouvant bien accepter l'obligation d'un autre sans s'obliger soi-même [2]. Observez néanmoins que, régulièrement parlant (comme le disent avec probabilité Sporer et Tamburrino), les fiancés n'entendent point s'obliger, à moins que l'autre partie ne s'engage pareillement [3]

V. 4° La promesse doit être exprimée par un signe sensible, *Signo sensibili expressa*, parce que le silence des fiancés ne suffit point pour leur créer une obligation. On excepte de cette règle le cas où le père ou la mère ferait la promesse pour le fils ou la fille en présence de ces derniers sans contradiction de leur part, comme on le voit par le chapitre 1, § *fin.*, *de Despons. impub.*, où il est dit : « Les fiançailles que les parents contractent d'ordinaire pour leurs enfants pubères ou impubères obligent ces derniers, s'ils ont consenti eux-mêmes, soit expressément, soit au moins tacitement, comme par exemple, si, étant présents, ils n'ont rien dit contre [4].» Observez 1° que

1. Cf. lib. VI, n. 837, qu. 1. — 2. Ibid., — 3. Ibid., n. 837.

4. Porro ex sponsalibus quæ parentes pro filiis puberibus vel impuberibus plerumque contrarhunt, ipsi filii si expresse consenserint, vel tacite, ut si præsentes fuerint, nec contradixerint, obligantur (Cf. lib. VI, n. 838).

cela est de règle quant au for extérieur; mais quant au for de la conscience, le fils ne contracte aucune obligation par suite de ces fiançailles, s'il y est opposé intérieurement, comme le disent Bonacina, Roncaglia, Holzmann et Anaclet; et je juge que la même chose doit se dire, si le fils ni ne consent ni ne contredit, mais se tient négativement, *negative se habet :* car, pour contracter une obligation, il faut y donner son consentement positif. Or, l'expression du texte, *obligantur*, ne s'oppose point à ce que nous l'interprétions ainsi, parce qu'elle doit s'entendre (comme le disent très-bien Bonacina et les théologiens de Salamanque) des cas seulement où il y a consentement intérieur[1]. Observez 2° que cette règle n'est applicable qu'aux cas où ce sont les parents qui promettent, et non à ceux où en seraient d'autres qui promettraient, fussent-ils tuteurs ou curateurs, parce que la susdite disposition législative n'est faite que pour les parents faisant la promesse au nom de leurs enfants. Mais s'ils promettaient en l'absence de leur fils, quelques docteurs, comme Sanchez, Ponce, Roncaglia, Escobar, Bossius, etc., disent qu'alors il ne suffirait point que le fils, instruit de la promesse que ses parents auraient faite pour lui, n'y opposât aucune contradiction, mais qu'il faudrait de plus qu'il la ratifiât par un signe exprès ou au moins tacite. Ce sentiment est probable; mais le sentiment contraire, suivant lequel il suffit du silence du fils absent, l'est davantage, soutenu qu'il est par Bonacina, Paludanus, Castropalao, Coninck, Soto, Sporer, les théologiens de Salamanque, etc., en même temps qu'il a été professé par saint Thomas qui a dit : « Les fiançailles sont valides, du moment où ceux entre lesquels elles sont contractées, étant arrivés à l'âge voulu, ne réclament point, et sont censés consentir à ce que d'autres ont fait pour eux[3] » Ce sentiment se prouve encore par le chapitre cité *de Desp. in* 6, où il est dit : « Et c'est la même chose, si les fils, absents qu'ils étaient au moment des

1. Cf. lib. VI, n. 838, à ces mots : *Id tamen*. — 2. Ibid., n. 838 et 839.
3. Robur habent (sponsalia), in quantum illi, inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes, non reclamant, et intelliguntur consentire, quæ per alios facta sunt (In 4, dist. 27, q. 2, a. 2, ad 1).

fiançailles, et ignorant même ce qu'on faisait pour eux, l'ont appris depuis et l'ont ratifié tacitement ou expressément [1].» «Expressément, » *Expresse*, s'entend du consentement produit extérieurement; « tacitement, » *tacite*, de l'absence de toute contradiction; et c'est pour cela qu'il est dit : *Et idem est*, « c'est la même chose. » On ajoute ensuite *ratificaverunt*, parce qu'il s'agit de choses déjà faites par d'autres. Néanmoins, Castropalao et Coninck observent qu'il ne suffit point que le fils sache par hasard que ses fiançailles ont été contractées par le père, et qu'il n'y contredise point; mais qu'il est nécessaire de plus, que le père l'en instruise, ou par lui-même ou par d'autres [2].

VI. Ici l'on demande 1° si, dans le doute sur la valeur des paroles ou du signe de la promesse faite de contracter mariage, on doit donner la préférence à l'opinion qui favorise le mariage, ou bien plutôt à celle qui favorise la liberté. Quelques-uns disent que c'est à l'opinion qui favorise le mariage qu'il faut donner la préférence ; mais il est probable (comme le dit Viva) que c'est plutôt à celle qui favorise la liberté [3]. On demande 1° si le fiancé qui dirait: « Je n'en prendrai point d'autre que vous, » serait obligé à titre de fiançailles. Quoi que d'autres en disent, le sentiment le plus probable et de beaucoup le plus commun, est celui qui enseigne, avec Laymann, Castropalao, Sanchez, Escobar, Bossius, Anaclet, etc., que celui qui aurait fait cette promesse ne pourrait plus prendre d'autre femme, mais qu'il ne serait point obligé de prendre effectivement pour femme celle à qui il l'aurait faite. Il serait cependant obligé, comme le disent Ponce, Viva et Perez, si sa promesse avait été conçue en termes qui indiqueraient le présent, comme de cette manière : « Je n'en veux point d'autre que toi [4]. » Pour ce qui est de l'envoi de l'anneau et des autres présents de fiançailles, rien de cela n'entraîne l'obligation attachée aux fiançailles, à moins que tel ne soit l'usage du pays, comme l'enseignent com-

1. Et est idem, si filii tempore sponsaliorum absentes, et etiam ignorantes, eadem sponsalia post scienter ratificaverunt tacite, vel expresse.

2. Cf. lib. VI, n. 839, dub. 2. — 3. Ibid., n. 840, à ces mots : 1. *Quando*.

4. Ibid., n. 842.

munément Sanchez, Castropalao, Concina, Bossius, Busembaum, etc.; ou bien encore à moins que l'envoi n'ait été précédé de la promesse de l'une des deux parties, et que l'autre n'ait accepté l'anneau envoyé à la suite de cette promesse, comme le disent communément Castropalao, Escobar, Bossius, Sanchez, Silvius, Holzmann, etc.; ou bien, supposé que l'anneau fût envoyé par quelqu'un des parents avec le consentement de la même partie, comme l'ajoutent avec raison Sanchez, Castropalao, Bossius, Molina, etc. Observons d'ailleurs que les fiançailles faites entre personnes pour lesquelles il y a empêchement de s'épouser, avec expression de la condition: «Si le pape accorde la dispense, » quelqu'invalides qu'elles soient en elles-mêmes, obligent néanmoins à attendre jusqu'à ce que l'on voie le succès de la démarche faite pour l'obtenir [1] Voyez ce que nous dirons sur cela dans le paragraphe 3, n° 15 de ce chapitre.

VII. Enfin nous avons dit 5°: « Entre personnes aptes au mariage, » *Inter personas habiles;* on entend par ces paroles que les fiançailles ne sauraient être valides, si les fiancés n'ont pas l'âge prescrit, ou s'il y a entre eux quelque empêchement [2]. Observez 1° que la promesse de mariage avec paroles *de præsenti* entre ceux qui n'ont point l'âge de puberté, n'a d'autre valeur que celle de fiançailles. Mais il n'en serait pas de même pour ceux qui sont en âge de puberté, et qui auraient contracté clandestinement, c'est-à-dire sans curé ni témoins, parce que, ce contrat étant par lui-même invalide, puisqu'il est contraire à la loi du concile de Trente, il n'entraîne aucune obligation; ce qui cependant n'est vrai que pour les provinces où le concile a été reçu, puisque, dans les autres lieux, les fiançailles faites avec paroles ou signes de présent, *de præsenti* (*puta cum copula affectu maritali exhibita*), suffisent pour faire contracter mariage [3]. Observez 2° qu'entre les fiancés, non-seulement les attouchements impudiques sont péché mortel, mais encore les attouchements d'ailleurs pudiques, toutes les

1. Cf. lib. VI, n. 843. — 2. Ibid., n. 840. — 3. Ibid., n. 853, à ce mot : *Resp.*

fois qu'ils ont pour but une délectation sensible, de la même manière qu'ils sont des péchés mortels pour les personnes qui n'ont aucun lien, comme nous l'avons dit au chapitre IX, n° 2, puisqu'aucun des fiancés (quoi que d'autres en disent), n'a acquis de droit sur le corps de l'autre; ainsi, de même que l'acte marital est défendu aux fiancés, de même encore leur sont défendus les attouchements, qui ne sont permis qu'autant qu'ils sont rapportés à cet autre acte. C'est ce qu'enseignent avec raison Lessius, Bonacina, Roncaglia, Concina, Suarez, Viva, Lacroix, Mazzotta et plusieurs autres. « Vix sponsis permitti « possunt (ut dicunt Lacroix, Viva, et alii) oscula illa, vel am- « plexus, quos mos patriæ permittit, modo non sint pressi, « neque per notabile tempus protracti. Nec practice probabilis « est opinio illorum auctorum dicentium, licitos esse sponsis « tactus pudicos, si ipsi non intendant delectationem veneream, « sed solam sensibilem ; in hac enim ordinarie adest periculum « incidendi in veneream tam sensibili propinquam, aut saltem « in prava desideria progrediendi ad veneream [1]. Et sic etiam « sub gravi prohibitum est sponsis se delectari de copula futura, « cum illa ipsis in præsenti statu actualiter sit vetita [2] » (Voyez ce qui a été dit au chapitre III, n° 17.)

§ II. — De l'obligation des fiançailles.

VIII. Comment et quand doivent s'exécuter les fiançailles. — IX. Si quelqu'un promet à deux femmes. — X. Si un fils peut prendre cet engagement à l'insu et sans le consentement de ses parents. — XI. De celui qui se désiste des fiançailles, et de la peine qu'il encourt par ce désistement. — XII. Si on doit le legs laissé à une fille à condition qu'elle se marie, etc., ou qu'elle ne se marie point, etc.

VIII. Les fiançailles obligent certainement, sous faute grave, à contracter le mariage ; et s'il n'y a point de terme fixé, elles obligent sur-le-champ, suivant l'opinion la plus véritable, que soutiennent Ponce, Castropalao, Roncaglia, Coninck, Concina, les docteurs de Salamanque, etc., contre Sanchez, Navarre,

1. Cf. lib. VI, n. 884. — 2. Ibid.

Holzmann, etc., qui veulent qu'elles n'obligent que quand l'autre partie réclame : or, notre raison à nous, c'est que toutes les obligations où le terme n'est point marqué doivent être remplies le plus tôt possible, comme le porte la loi *Eum quis*, *Quoties*, *ff*, *de verb. oblig.*, où il est dit : « Ce qui est dû sans terme fixé, est dû tout de suite [1] » Néanmoins, Castropalao, Coninch., les théologiens de Salamanque, etc., disent avec probabilité que, dans le cas où l'autre partie pourrait commodément exiger le mariage et se tairait, alors on peut juger prudemment qu'elle consent à un délai. Voilà pour ce qui regarde les parties; mais, quant aux juges, Sanchez enseigne avec saint Bonaventure, saint Antonin, Navarre, Castropalao, Holzmann, Ponce, les théologiens de Salamanque, et les autres en général, qu'ils ne doivent point forcer les fiancés à contracter mariage, s'ils ont à craindre qu'il n'en résulte du scandale ou des rixes, comme le porte le chapitre x, *de Sponsal.*, où il est dit: « Pressez l'exécution au moyen des censures ecclésiastiques, à moins que quelque cause raisonnable n'y fasse obstacle [2]. » Et c'est aussi ce qu'a déclaré la sacrée Congrégation. Et, dans le doute, toujours il sera mieux, comme le disent Busembaum, Tamburrino et Concina, d'éviter les maux qui résulteraient d'un tel mariage, que ce qu'aurait à souffrir en particulier l'une des parties; c'est pourquoi, si jamais la partie qui fait difficulté de conclure le mariage se trouve excommuniée pour cela, le juge fera bien de la relever de cette censure, toutes les fois qu'il y a à craindre prudemment que de telles noces n'aient une mauvaise issue [3].

IX. Notez 1° que, dans le cas où un homme se serait fiancé avec deux femmes, si la seconde avait connaissance des fiançailles faites avec la première, le mariage devrait se faire avec la première. Si, au contraire, la seconde n'en avait pas connaissance, quelques docteurs disent que, dans le cas où il y aurait eu commerce charnel avec la seconde, le fiancé devrait

1. Quod sine termino præfixo debetur, statim debetur.
2. Ecclesiastica censura compellas, nisi rationalis causa obstiterit.
3. Cf. lib. VI, n. 816.

épouser cette dernière ; mais Navarre, Sanchez, Ledesma, Bonacina, Roncaglia, Elbel, Laymann, Soto, Holzmann, Anaclet, Lacroix, etc., disent plus communément et avec plus de probabilité qu'il doit en tout cas épouser la première, parce que la promesse faite à la seconde est toujours nulle, comme ayant eu pour objet une chose illicite, la même promesse ayant été faite à la première fiancée qui a droit à son exécution : cette autre promesse n'a donc aucune valeur, quand même elle aurait été faite avec serment, puisque le serment n'est point un lien d'iniquité. Néanmoins, dans le cas où il y aurait eu commerce avec la seconde fiancée, la première devrait, d'après quelques-uns, céder par raison d'équité ; mais Holzmann, Anaclet, Guttierez et Pichler soutiennent non sans probabilité que la première n'est point tenue à condescendre ainsi, la seconde ne devant imputer qu'à sa faiblesse les inconvénients de sa situation.

X. Notez 2° que les fiançailles faites par les fils de famille, à l'insu des parents, sont certainement valides, comme l'a déclaré le concile de Trente, session XXIV, chapitre 1er, *de Ref.*, contre Luther et Bucer. La grande question est ensuite de savoir s'il y a péché pour le fils qui contracte un mariage sans le consentement de ses parents. Il y a sur ce point quatre opinions différentes.. La première dit qu'il pèche grièvement, soit qu'il contracte à l'insu des parents, soit qu'il le fasse sans leur consentement ; et cela à cause des grands scandales et des maux qui autrement naîtraient de tels mariages : ainsi raisonnent Ponce, Navarre, Molina, Concina, l'auteur de *la Théologie de Périgueux* et Roncaglia. La deuxième opinion admet que le fils est obligé sous peine de péché grave d'en instruire ses parents et de prendre d'eux conseil, parce qu'autrement il leur ferait une injure grave ; mais en ajoutant qu'il n'est point ensuite obligé, comme le dit aussi saint Thomas [1], de suivre leur conseil, puisque les enfants ne sont point tenus d'obéir à leurs parents pour ce qui concerne le mariage, qui demande une liberté entière :

1. 2, 2, q. 104, a. 5.

ainsi pensent Vasquez, Sanchez, Barbosa, Laymann, Bonacina, Filliucius, Viva, etc. Les partisans de la troisième opinion disent que, toutes les fois que le mariage ne porte point déshonneur à la famille, et qu'il n'y a point de raison pour que les parents aient le droit d'y mettre opposition, le fils ne pèche point grièvement s'il se marie à leur insu ou sans leur consentement, puisque, n'étant point obligé de s'en tenir à leur conseil, l'obligation où il est de les consulter ne saurait par conséquent être grave. Ainsi pensent Castropalao, Covarruvias, Bossius, Holzmann, les théologiens de Salamanque, Pichler, Elbel, Coninck, Renzi, Ledesma, Victoria, Henriquez, Sporer, Anaclet, Dicastillo, etc. La quatrième enfin, presque la même que la troisième, distingue et dit que, si les parents interdisent justement à leur fils tel mariage en particulier, comme pour le cas où il ferait le déshonneur et le scandale de la famille, le fils pècherait alors grièvement en le contractant, et que, supposé le déshonneur qui en résulterait pour la famille, il ne devrait point se considérer comme lié par ses fiançailles contractées même avec serment, et alors même qu'il aurait fait perdre à la fiancée sa virginité, car il lui suffirait en ce cas de lui faire réparation en la dotant, s'il le pouvait; puisque la justice ne peut obliger à un acte qui ne peut s'exécuter sans péché. Il en serait autrement, disent-ils, si le père, sans aucune cause, empêchait le mariage : ainsi pensent Laymann, Delbène et Aversa [1] Du reste, les docteurs s'accordent généralement à excuser le fils dans les cas suivants, savoir : 1° si son père lui défendait injustement d'embrasser l'état conjugal, et qu'il fût en danger d'incontinence ; 2° s'il était injustement opprimé par ses parents; 3° si son père était éloigné, et qu'il pût prudemment présumer son consentement ; 4° si son père prétendait l'empêcher de contracter un mariage en rapport avec son état, puisque, dans ce cas, le père se rendant coupable, le fils ne serait nullement tenu de lui obéir, comme le disent d'un commun accord Sanchez, P. Soto, Corduba, Bos-

1. Cf. Lib. VI, n. 849.

sius, Guttierez, Rebel, Viva, etc. Si le père voulait donner à son fils une femme indigne, infirme, ou de basse condition. On demande ensuite si le fils est tenu d'obéir à son père, quand celui-ci lui commande d'embrasser l'état conjugal, ou bien d'épouser une femme qu'il abhorre. Tous s'accordent à le nier pour l'ordinaire, mais Laymann, Sanchez, Soto, la *Théologie de Périgueux*, Lacroix, Bossius, et les autres en général exceptent le cas où ce mariage serait nécessaire pour étouffer une grande inimitié, ou pour soulager les parents d'un triste état de pauvreté. Mais on suppose qu'alors le fils n'a point une aversion trop marquée pour cette personne, puisque la charité ne peut obliger qui que ce soit à un aussi grand sacrifice que serait l'obligation de passer toute sa vie avec une femme pour laquelle on éprouverait un dégoût insurmontable [1]

XI. Notez 3° que la partie qui se dédit coupablement de sa promesse de mariage perd les arrhes d'épousailles qu'elle a données, et de plus est obligée de restituer celles qu'elle a reçues, et d'indemniser l'autre de toutes les pertes qu'il lui cause. Observons cependant, en ce point, que la promesse de subir une peine pour le cas où l'on se dédirait, s'il en était imposé dans les fiançailles une semblable, serait illicite et nulle, comme le prouve le chapitre *Gemma, de sponsal.*, où il est dit : « Comme les mariages doivent être libres, on doit improuver de telles clauses [2], etc. » Ainsi donc, dans ce cas, celui qui se dédit n'est point obligé de payer une telle amende [3]. Et si jamais cette amende se trouvait déjà payée, et que même elle eût été promise avec serment, celui qui l'aurait reçue serait obligé de la restituer, comme le veut le sentiment plus probable soutenu par Castropalao, Soto, Bossius, Guttierez, Hurtado, les théologiens de Salamanque, etc., contrairement à Sanchez, à Lessius, à Escobar, à Molina, etc., parce que la partie qui l'aurait reçue n'aurait aucun droit de la retenir ; car la loi annulle absolument une telle promesse, comme on le voit par la l. fin., c. *de*

1. Cf. lib. VI, n. 850 q. 2.
2. Cum itaque libera matrimonia esse debeant, ideo talia improbanda, etc.
3. Cf. lib. VI, n. 850.

Sponsal., où il est dit que la promesse de la peine à subir n'est valide ni d'un côté ni de l'autre [1] » Cela doit néanmoins s'entendre des seuls cas où la peine aurait été apposée par les fiancés eux-mêmes, ou par les conjoints ou amis; mais non par quelque autre, comme l'observent communément Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque [2], etc. C'est encore ce qui doit se faire, si la partie se dédit justement; mais si c'est injustement qu'elle refuse de conclure le mariage, bien que le sentiment de Sanchez, de Bonacina, de Bossius, Concina, Bécan, etc., etc., qui veulent que, même en ce cas, elle ne soit pas obligée de payer l'amende, soit probable, parce qu'autrement la liberté du mariage en recevrait quelque atteinte ; néanmoins le sentiment contraire, qu'ont embrassé Ponce, Laymann, Castropalao, Suarez, Vasquez, les théologiens de Salamanque, Anaclet, Roncaglia, Holzmann, etc., paraît plus probable, parce que l'engagement à payer une telle amende n'est prohibé ni par le droit naturel, ni par le droit positif. Cela n'est point prohibé par le droit naturel, puisqu'il est bien juste que celui qui se dédit injustement soit soumis à une amende, et quant à la liberté qui convient au mariage, c'est une liberté raisonnable, et non une liberté contraire à la raison ; autrement un juge ne pourrait jamais contraindre par les censures ou la prison les fiancés à contracter tel mariage. En second lieu, cela n'est point prohibé non plus par le droit positif, puisque (comme le rapporte Ponce) la *Novelle* 18 approuve expressément l'imposition d'une amende à subir pour celui qui se dédirait injustement des fiançailles. De plus, le texte du chapitre canonique *Gemma*, rapporté plus haut, doit s'entendre du dédit conforme aux lois de la justice, puisqu'alors la peine qui serait portée contre un tel dédit serait injuste; mais non d'un dédit qui y serait contraire [3].

XII. On demande ici si le legs fait pour une fille sous la condition qu'elle se mariera avec tel jeune homme lui serait dû dans le cas où elle se marierait avec un autre. On répond que, considéré en lui-même, ce legs ne lui serait point dû en ce cas,

1. Ex utraque parte vires nullas habebit — Cf, lib. VI. n. 850, qu. 3.
2. Cf. lib. VI, n. 853. — 3. Ibid., qu. 1.

comme on le voit par la loi *Titio*, § 1, *ff*, *de condit. et dem.;* car elle est bien libre d'accepter ou de refuser un tel mariage. Mais on excepte, 1° le cas où autrement le père lui refuserait sa part d'héritage ; 2° celui où le mariage en question étant indigne d'elle, une telle condition doit être répudiée : ainsi pensent communément Laymann, Molina, Ponce, Vasquez, les théologiens de Salamanque, Bossius, etc., avec la rote romaine. Si l'époux désigné était digne, et que le père de la fille voulût qu'elle se mariât avec un autre, Ponce dit, ainsi que d'autres, qu'alors le legs ne lui serait point dû, conséquemment au sentiment qu'il soutient, qu'une fille ne pèche point, quand elle se marie avec une personne digne, quoiqu'elle le fasse sans le consentement de son père; néanmoins beaucoup de docteurs, comme Bossius, Sanchez, Molina, Concina, Guttierez, etc., soutiennent l'opposé, et disent que cette fille ne pouvant décemment se marier malgré son père, ne doit point, pour lui avoir obéi, être privée du legs [1]. Dans le cas opposé où un legs aurait été laissé à une femme à condition qu'elle ne se marie point, et que cependant elle se marierait, le legs lui serait dû également, si elle était vierge ; mais non, si elle était veuve [2].

§ III. — De la rupture des fiançailles.

XIII. Les fiançailles sont dissoutes, 1° par le *mariage* que l'une des parties contracterait avec une autre. — La partie coupable serait-elle alors déliée de toute obligation? — XIV. 2. Par le *mutuel consentement* des deux parties, quand même il y aurait eu serment. Que doit-on dire des impubères? — XV. 3. Par tel *empêchement* qui survient. S'il y a obligation d'obtenir en ce cas dispense. — XVI. Si la disparité de condition pourrait suffire pour dissoudre les fiançailles. — XVII. Si par l'opposition des parents, etc. — XVIII. 4. Par certain *délit atroce* la fornication est-elle du nombre? La fornication que commet une personne fiancée renferme-elle une malice spéciale? — XIX. 5. Par un *changement notable;* par exemple, en fait de haine, de dettes, de maladie, etc. S'il survient un nouvel héritage, etc., une meilleure occasion, etc. — XX. 6. Si les fiançailles sont dissoutes par le départ pour un pays lointain. — XXI. 7. Par l'écoulement du *terme fixé*. — XXII. 8. Si, par la *profession religieuse*, ou par les *ordres sacrés*, etc. Si par l'entrée, etc. —XXIII. Si avant

1. Cf. lib. VI, n. 853, qu. 4. — 2. Lib. VI, n. 855.

d'entrer, etc. — XXIV. Si le fiancé pèche en prenant les ordres, etc. — XXV. Si le vœu de chasteté ou le vœu de prendre les ordres dissout, etc. — XXVI. Si la sentence du juge est nécessaire. — XXVII. Quelle preuve faut-il? etc.

XIII. Les fiançailles se rompent ou sont dissoutes par les causes suivantes : 1° par le mariage que contracte validement l'une des parties [1]. Cela est certain quant à la partie innocente ; mais on met en doute si même la partie coupable reste libre de ses engagements contractés dans ses fiançailles, par suite de son mariage contracté avec un autre. Sanchez, Bonacina, Laymann et Wigandt l'affirment avec d'autres, et le P. Concina lui-même penche vers cette opinion. Mais le sentiment contraire, soutenu par Ponce, Castropalao, Concina, Roncaglia, Silvius, les théologiens de Salamanque, Ledesma, etc., me paraît absolument plus probable, puisque cet affranchissement de toute obligation n'est prouvé ni par aucune loi positive, ni par aucune loi naturelle ; car la raison naturelle nous dicte plutôt que l'obligation des fiançailles d'avance contractées est suspendue, sans doute, durant le mariage qui les a dissoutes, mais n'est pas pour cela éteinte [2].

XIV. 2° Les fiançailles peuvent se dissoudre par le mutuel consentement des fiancés. Et observons ici que, si les fiancés sont parvenus à l'âge de puberté, ils peuvent effectivement, d'un consentement mutuel, se dédire de leurs promesses, quand même ils les auraient appuyées de serments ; mais cela doit s'entendre, pourvu qu'ils aient pour le faire une juste cause : autrement ils pécheraient non pas à la vérité mortellement, mais véniellement, comme le disent Sanchez, Navarre, Ponce, Molina, Castropalao, Viva, et les autres en général ; et cela, comme l'ajoutent avec probabilité Castropalao, Roncaglia, Sanchez, Holzmann, etc., quand même le serment qu'ils auraient fait aurait été principalement en l'honneur de Dieu, parce que, dans tous les serments qui tournent à l'avantage du prochain, toujours se trouve renfermée la condition qu'il n'en soit point fait remise par la partie envers laquelle on s'en-

1. Cf. lib. VI, n. 875. — 2. Cf. lib. VI, n. 875, à ce mot : *Quæritur*.

gage [1]. Mais entre les fiancés qui ne sont point encore arrivés à l'âge de puberté, leurs fiançailles ne peuvent être rompues par leur consentement mutuel, qu'après qu'ils ont atteint cet âge de puberté, comme on peut l'inférer du chapitre *De illis, de despons. impub.* Ainsi donc, en arrivant à l'âge de puberté, le fiancé peut parfaitement se dédire de son engagement, pourvu qu'il en fasse sur-le-champ la déclaration. Ce mot *sur-le-champ* admet toutefois une latitude de trois jours, et à partir, non pas du moment précis de la puberté, mais du jour où la partie a connaissance du privilége qui lui est accordé de pouvoir se dédire. Que si le fiancé a témoigné son dissentiment dès avant cet âge, et qu'il y ait toujours persévéré depuis, ses fiançailles se rompent d'elles-mêmes, du moment où sa puberté est atteinte, et il suffit qu'il manifeste ses dispositions à cet égard, comme le veut le sentiment le plus probable qu'ont adopté Ponce, Castropolao, Guttierez, Concina, etc. (contre Sanchez, Bonacina, etc.), parce que ce privilége ne lui sera accordé que sur sa réclamation, et il va sans dire que sa réclamation doit se produire au dehors [2] Qu'ensuite le fiancé, parvenu à l'âge de puberté, puisse se dédire, quand même il aurait contracté les fiançailles avec serment, c'est ce que nient Bonacina, Sanchez, Roncaglia, etc.; mais Ponce, Concina, Viva, Paludanus, les théologiens de Salamanque, etc., affirment avec probabilité qu'il peut le faire, parce que le serment suit la loi du contrat, et ici, en particulier, la loi des fiançailles, qui sont révocables entre les individus qui n'ont pas atteint l'âge de puberté. Or, le chapitre *Litteris, de sponsal.*, n'y fait point obstacle, parce que, comme l'observent Castropalao, Ponce et Viva, il n'y est fait mention que de *Impubescentibus*, ainsi que l'exprime le texte, c'est-à-dire de ceux dont la puberté commence, et qui sont considérés dès lors avec raison comme pubères ; et sur ce point, Sanchez et d'autres avec lui sont aussi d'accord [3]

XV. 3° Les fiançailles peuvent encore se dissoudre par quelque

1. Ibid., n. 855. — 2. Cf. lib. VI, n. 856. — 3. Ibid.

empêchement qui survient au mariage. Mais ici il faut distinguer les empêchements : si l'empêchement est seulement empêchant (ou prohibitif), le sentiment le plus probable et qui est très-communément suivi, quoique d'ailleurs contredit par Soto, c'est de dire avec Sanchez, Castropalao, La Palud, Bonacina, Concina, etc., qu'un empêchement de cette espèce ne suffit pas pour dissoudre les fiançailles, à moins qu'il ne provienne d'un vœu de religion, et probablement aussi d'un vœu de chasteté, comme nous le dirons plus loin au n° 25. Mais s'il s'agit d'un empêchement dirimant, il est certain que les fiançailles sont dès lors rompues pour la partie innocente, quand même il n'y aurait que le bruit qui courrait d'un tel empêchement dans la plus grande partie du voisinage; mais elles conservent toujours leur force obligatoire pour la partie coupable, suivant l'opinion la plus probable et la plus communément admise, qu'ont soutenue Sanchez, Castropalao, Coninck et Guttierez (contre Dicastillo), conformément à la règle générale que nul ne doit tirer profit de son délit [1]. C'est pourquoi, dans ce cas, le fiancé qui a contracté l'empêchement est tenu de s'en procurer la dispense toutes les fois qu'il le peut facilement et en peu de temps; mais non cependant s'il lui fallait faire pour cela des frais considérables, avec beaucoup de fatigue, ou une grande perte de temps; car il doit, pour tenir sa promesse, mettre en œuvre les moyens ordinaires, mais il n'est pas tenu d'en employer d'extraordinaires, comme le disent avec probabilité Sanchez, Bonacina, Guttierez, Wigandt et Sporer, contre Castropalao, Roncaglia et les théologiens de Salamanque, qui veulent qu'il soit obligé même à faire pour cela, s'il le faut, une dépense considérable. Toutefois Sporer, avec Tamburrino, excepte à juste titre le cas où le fiancé serait tenu à conclure mariage pour réparer la perte causée par lui à sa fiancée de sa virginité ou de son honneur [2] Mais si l'empêchement dirimant existait dès le temps des fiançailles, et que celles-ci eussent été contractées avec le pacte exprès de se mettre en devoir d'en

1. Cf. lib. VI, n. 857. — 2. Ibid., n. 858, et l. III, n. 650.

obtenir la dispense, en ce cas, bien que les fiançailles ne fussent point valides tant que la dispense ne serait pas obtenue, et qu'ainsi elles ne produisissent point l'empêchement d'honnêteté publique, les fiancés n'en seraient pas moins obligés d'attendre l'accomplissement de la condition; et les fiançailles qu'ils feraient avec quelque autre personne seraient nulles, comme le disent Sporer et Ponce, conséquemment à un décret de la sacrée Congrégation. Et nous disons, avec Sanchez, Ponce, Lugo, Laymann, Bonacina, les théologiens de Salamanque, Castropalao, etc., que la dispense venue, ces fiançailles seraient valides, sans qu'il fût besoin d'un nouveau consentement, parce que le consentement déjà donné conserve toujours sa force morale[1] Voyez là-dessus le n° 34.

XVI. On demande ici 1° si une disparité notable de condition qui se trouverait entre les fiancés serait un empêchement valable pour dissoudre les fiançailles. On répond que si cette inégalité était ignorée au moment du contrat, les fiançialles seraient certainement nulles. Mais il en serait autrement si elle était connue, à moins que ce mariage ne pût se faire sans un déshonneur notable pour la famille, par exemple si un noble avait à épouser la fille d'un paysan ou d'un artisan; ainsi pensaient communément Sanchez, Sporer, Laymann, Roncaglia, le Panormitain (Tudeschi)[2], etc. Et on aurait à dire la même chose si le fiancé était beaucoup plus riche, parce qu'alors la promesse de mariage se trouvant entachée de prodigalité n'obligerait point, nul ne pouvant être tenu à faire une chose illicite, quand même elle ne le serait que véniellement, suivant le sentiment commun et le plus vraisemblable, qu'ont enseigné Soto, Prado, Bannez, Suarez, les théologiens de Salamanque[3], etc. Cela néanmoins doit s'entendre, s'il s'agit de la différence de fortune, du cas où la fiancée n'aurait point de son côté quelque avantage de noblesse, d'honnêteté, de sagesse ou de beauté qui fît compensation à ce qui lui manquerait du côté des richesses, et pourvu qu'elle ne se trouvât point déshonorée, si le mariage

1. Cf. lib. VI, n. 859. — 2. Ibid., n. 851, et l. III, n. 643. — 3. Cf. lib. VI, n. 851, à ces mots : *Sed quid.*

ne se faisait pas [1]. Les docteurs disent ensuite que, quand même il ne devrait résulter de ce mariage aucun opprobre pour la famille, il ne serait pas même permis de le contracter, s'il devait avoir pour conséquence des pertes ou des inimitiés entre les parents. Mais considérant que l'obligation de ne point faire ce mariage ne serait dans ce cas que de simple charité, je ne sais comment on pourrait obliger le fiancé à faire le sacrifice d'un tel mariage avec perte considérable ou sous de graves inconvénients pour lui-même, dans l'unique vue d'éviter des inimitiés entre les parents ; à moins donc que ce mariage ne dût jeter le trouble et le désordre dans plusieurs familles ramassées dans une petite localité, au point d'en faire comme un désastre commun à presque tout un pays [2].

XVII. On demande 2° si l'opposition des parents est un empêchement valable pour dissoudre les fiançailles. Voici ce qu'on peut répondre. Si les parents s'opposent injustement, le fils ne peut retirer son engagement à ce mariage, car il est certain d'après le droit canonique, *de jure canonico*, que le consentement des parents n'est exigé pour la bonté du mariage que par motif de convenance, et non de nécessité ; mais la réponse ne devrait plus être la même si l'opposition du père était fondée en justice, comme, par exemple, si ce mariage devait causer du déshonneur à la famille ou du scandale entre les parents, comme l'ont dit Laymann, Navarre, Sanchez, etc., ou bien, comme le dit Roncaglia, si le fils craint justement d'être déshérité par son père, à moins qu'il n'ait point prévu ce péril dès le moment où il a contracté les fiançailles [3].

XVIII. Les fiançailles sont encore dissoutes par un délit atroce que commettrait l'une des deux parties, comme si l'un des fiancés tombait dans l'hérésie, ou commettait quelque homicide, ou quelque vol grave, ou toute autre mauvaise action qui pourrait causer un grave préjudice ou le déshonneur. Si cependant la faute consistait dans un acte de fornication, il faudrait alors

1. Cf. lib. VI, n. 851, à ces mots : *Juxta igitur*. — 2. Ibid., n. 80, à ces mots : *Ad id autem*. — 3. Cf. lib. VI, n. 877.

faire une distinction entre l'homme et la femme : pour ce qui est de cette dernière, si elle a eu un commerce charnel avec d'autres, bien que sans consentement de sa part, il est certain que son fiancé sera dès lors quitte de son engagement suivant le sentiment commun et plus vraisemblabl e qu'ont soutenu Sanchez, saint Antonin, Soto, Navarre, Ponce, etc. et comme on peut l'inférer du c. *Raptor*, XXXIII, caus. 27, q. 2, où on permet au fiancé de répudier sa fiancée enlevée par violence, ou si elle a permis qu'on la touchât impudiquement. Au contraire, s'il s'agit du fiancé, n'importe qu'il ait forniqué avant ou depuis les fiançailles, Sanchez, Ponce, Castropalao, l'école de Salamanque, etc., disent avec le commun des théologiens, comme aussi avec plus de probabilité, que la fiancée ne peut, par ce motif, retirer son engagement. Les mêmes auteurs néanmoins, avec d'autres encore, exceptent justement de cette rigueur le cas où après les fiançailles la femme aurait découvert que le fiancé avait déjà des enfants d'une autre, ou qu'il était adonné à ce vice, en ayant commerce avec plus d'une personne [1]. On doute ensuite parmi les docteurs si la fornication des fiancés a une malice différente des autres, et qui en change l'espèce. Il y a là-dessus trois sentiments, tous trois probables : le premier l'affirme, tant pour la fiancée que pour le fiancé, par la raison que, de la part de l'un comme de l'autre, il est fait injure au droit acquis par la partie restée innocente sur la partie devenue coupable. Ainsi pensaient Castropalao, Laymann, l'école de Salamanque, etc. Le deuxième, sentiment ne l'affirme que pour la fiancée, à la différence du fiancé qui en forniquant ne semble point faire un tort grave à la fiancée ; et c'est ce que disaient Sanchez, Bonacina et Filliuccius. Le troisième, également probable, nie la chose pour l'un comme pour l'autre, parce que ni l'un ni l'autre des fiancés n'acquiert de droit sur le corps de l'autre ; ainsi pensaient Ponce, Trullench, Covarruvias et Vivaldo. Laymann, Sanchez, Lugo, Elbel, les docteurs de Salamanque etc, appellent ce sentiment probable. De son côté, la fiancée qui passe pour vierge est-elle

2. Cf. lib. VI, n. 860.

obligée de révéler son véritable état, si elle n'est point ce qu'on croit qu'elle est ? Pour la réponse, voyez ce que nous en dirons au numéro suivant.

XIX. Les fiançailles peuvent de plus être dissoutes pour cause d'un changement notable qui surviendrait dans l'état des fiancés, comme serait 1° la crainte d'une aversion grave de l'un à l'égard de l'autre, une fois que l'âpreté du caractère de ce dernier serait connue, ou bien encore des parents entre eux, comme l'ont pensé Bannez, Layman, Busembaum[1]; 2° si l'on venait à découvrir que l'un des fiancés est chargé de dettes, ou que la fiancée n'a point de dot, comme l'ont dit Sanchez, Tolet, Ponce, Bonacina, Sporer, etc. Si l'un des fiancés venait à être atteint de la lèpre, d'une paralysie, de la vérole ou de toute autre maladie semblable qui le rende difforme ou incapable de soutenir une famille, d'après Sanchez, Concina, Laymann, Bonacina, et les autres, en général, à la suite de saint Thomas [2], et il suffirait même qu'on puisse former là-dessus un soupçon prudent [3] Or, si au moment des fiançailles, une des parties avait quelqu'un des défauts occultes que nous venons de nommer, soit personnel, soit héréditaire dans sa famille, et qui rendrait le mariage préjudiciable à l'autre partie qui l'ignore, elle ne pourrait contracter son mariage sans en donner connaissance. Nous disons *préjudiciable*, parce que, si le défaut dont il s'agirait rendait le mariage seulement moins désirable, par exemple, si l'on avait cru la fiancée riche, belle ou vierge, et qu'ensuite elle ne se trouvât point telle, pourvu qu'elle ne feigne point positivement d'être exempte de tel défaut, elle n'est point tenue de le manifester, mais elle peut le dissimuler; parce qu'alors elle ne cherche point à tromper, mais qu'elle tient caché son vice secret, et que nul n'est tenu de manifester son déshonneur, pourvu qu'on ne porte par là aucune atteinte au droit d'autrui; c'est ce que pense le commun des théologiens, avec Sanchez, Ponce, Castropalao, Coninck, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Escobar, Lacroix et autres

1. Cf. lib. VI, n. 847. — 2. *Suppl.*, q. 43, a. 3, ad. 3. — 3. Cf. lib. VI, n. 863.

contre Concina[1]. Au surplus, pour juger quelles causes peuvent suffire pour faire cesser l'obligation des fiançailles, on doit observer les deux règles suivantes : la première, que, parmi les causes qui surviennent aux fiançailles, celles-là suffisent pour rompre l'obligation, qui, si elles avaient été prévues, auraient empêché de les contracter, et alors, la partie exempte d'un pareil défaut restera libre de se dédire, car on peut présumer qu'elle n'a contracté qu'à condition qu'il n'y ait point dans les choses un tel changement qui, si elle l'avait prévu, l'aurait détournée de prendre cet engagement. La seconde règle, qui concerne les causes inconnues antérieures aux fiançailles, c'est que celles-là suffisent pour les dissoudre, qui, si elles survenaient, seraient suffisantes pour les empêcher. D'où il résulte que, si l'ignorance de tel défaut n'avait point donné lieu au contrat, mais lui avait été simplement concomitante, tellement que, quand même ce défaut eût été connu, les fiançailles n'en auraient pas moins été contractées, la connaissance qu'on en acquerrait plus tard ne pourrait pas suffire pour les dissoudre; ainsi pensent Sanchez, Ponce, Castropalao, les docteurs de Salamanque et les autres en général[2]. Mais l'on demande si, dans le cas où un grand héritage surviendrait à un des fiancés, celui-ci pourrait retirer son engagement ; Hurtado, Trullench, Léandre, etc., affirment qu'il pourrait le faire, en disant qu'alors la condition des fiancés serait changée notablement ; mais d'autres en très-grand nombre, comme Sanchez, Busembaum, Comitolo, Castropalao, Escobar, Concina, Roncaglia, etc., le nient, parce que ce changement de fortune qui lui survient ne fait point qu'il soit trompé sur la condition de l'autre partie, qui, de son côté, n'a subi aucun changement. Lacroix dit en conséquence que, quand même le fiancé trouverait une autre fiancée de meilleure condition, il ne lui serait pas permis de laisser la première. Mais, en ce cas, si la condition de la seconde était de beaucoup meilleure, je n'oserais, sauf de plus fortes réflexions, condamner le fiancé qui voudrait prendre la seconde, attendu

1. Cf. lib. VI, n. 864. — 2. Cf. lib. VI, n. 865, à ces mots : *Ad vivendum*.

que la perte d'un grand gain équivaut à une grande perte, comme nous l'avons dit au chapitre VI, n°, 22 ; et c'est de cette manière que je trouve la question résolue par beaucoup de théologiens dans la vie de saint Jean de Capistran, chapitre IX.

XX. 6° Les fiançailles peuvent encore être dissoutes par le départ d'une des parties pour un pays lointain : par conséquent, si le fiancé transportait ailleurs son domicile, ou bien allait dans un lieu lointain, bien qu'avec l'intention de revenir, la fiancée resterait libre de son engagement, et pourrait contracter avec qui bon lui semblerait, comme on le trouve exprimé dans le chapitre *De illis*, v, *de Sponsal.*, où il est dit : « Si, après avoir promis avec serment d'épouser telles femmes, ceux qui ont fait ces promesses quittent le pays et passent ailleurs, sans avoir connu ces mêmes femmes, celles-ci seront libres de prendre d'autres engagements [1] » Mais si le fiancé allait dans un lieu voisin avec l'intention de revenir, alors la fiancée devrait ou attendre son retour, ou lui envoyer dire de revenir, et s'il persite à rester éloigné, attendre encore un espace de temps raisonnable au jugement de quelque homme d'expérience, *ad prudentis arbitrium;* ou bien encore (cómme le disent d'autres avec plus de raison) elle devrait recourir au juge, afin que celui-ci fixât lui-même le terme [2] C'est cette marche qu'il faut suivre, lorsque dans les fiançailles il n'a point été stipulé de terme fixe; si, au contraire, on avait stipulé un terme, on observerait alors ce que nous allons dire dans le numéro suivant.

XXI. Donc les fiançailles peuvent être dissoutes par l'expiration du terme fixé ; ce qui néanmoins doit s'entendre des cas où le terme aurait été assigné sous peine de faire cesser l'obligation, et alors la partie innocente reste libre, bien qu'elle ait promis les fiançailles avec serment, comme le disent tous les docteurs avec saint Thomas [3], et comme cela est exprimé dans

1. Qui præstito juramento promittunt, se aliquas mulieres ducturos, et postea eis incognitis, dimittunt terram, se ad partes alias transferentes, liberum erit mulieribus se ad alia vota transferre.

2. Cf. lib. VI, n. 866. — 3. In IV, d. 27, q. 2, a. 3, ad 2.

la chapitre *Sicut*, XXII, *de Sponsal.*, où le pape condamne le fiancé qui aurait pris une femme après s'être fiancé avec une première : « A moins, ajoute-t-il, qu'il n'ait fixé d'avance un terme, et qu'il n'ait pas tenu à lui de consommer le mariage avant l'expiration de ce terme [1] » Par conséquent, s'il n'avait point dépendu de cet homme de consommer le mariage avec la première fiancée, il aurait pu licitement se dédire des fiançailles contractées d'abord avec elle [2]. Or, cela a lieu, quand même ce serait sans sa faute que l'autre partie aurait laissé expirer le terme, comme le prétendent communément et avec plus de probabilité Laymann, Castropalao, Navarre, Coninck, les docteurs de Salamanque, Concina et Roncaglia (contrairement à Ponce, à Bonacina, à Viva, à Sanchez, etc.) et comme le prouve clairement le même texte que nous venons de citer [3]. Mais la partie même qui, par sa faute, a différé les noces, reste-t-elle libre, le terme une fois expiré, de l'engagement qu'elle avait pris? Roncaglia et Concina l'affirment, et leur sentiment ne paraît pas improbable, puisque saint Thomas l'a soutenu formellement dans le passage qui suit : « Si c'est par la faute d'un tel (que le mariage n'a pas eu lieu), il doit faire pénitence du péché qu'il a commis en violant sa promesse, et contracter avec une autre, s'il le veut, après que l'Eglise en aura ainsi jugé [4] » Mais, si l'on consulte la raison et aussi l'opinion la plus commune, qu'ont soutenue Ponce, Laymann, Sanchez, Navarre, Castropalao, Coninck, les docteurs de Salamanque, La Palud, etc., le contraire me paraît beaucoup plus probable, parce que nul ne doit tirer profit de sa faute. Du reste, s'il a tenu à l'une et à l'autre partie que le mariage se fît, il est certain que, le terme une fois expiré, toutes les deux restent déliées [5]

1. Nisi terminum præfixit et per eum non stetit, quin ad statutum terminum matrimonium consummaverit.

2. Cf. lib. VI, n. 867. — 3. Cf. lib. VI, n. 868.

4. Si per eum stetit, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promissionis, et contrahere cum alia, si vult, judicio Ecclesiæ (In IV, d. 27, q. 2, a. 3, ad 2.

5. Cf. lib. VI, n. 868, dub. 3.

XXII. 8° Les fiançailles peuvent être dissoutes par *la profession religieuse ou par la réception des ordres sacrés;* et cela est certain, quand même elles auraient été accompagnées de serment [1] On demande ensuite 1° si, par le fait de son entrée dans un monastère, la partie qui y entre reste libre de son engagement aussi bien que l'autre. Busembaum, Sanchez, Bonacina, Tolet, etc., l'affirment ; mais j'estime absolument plus probable le contraire, qui est plus communément admis, avec Laymann, Sporer, Ponce, Castropalao, Lacroix, Concina, Viva, les théologiens de Salamanque, etc., etc., qui veulent que la partie qui reste dans le siècle soit seule déliée de ses promesses ; car, en entrant dans un monastère, l'autre partie paraît avoir renoncé à son droit, mais elle n'est pas devenue par cela seul inhabile à contracter mariage. L'opinion des autres docteurs, qui veulent que l'une et l'autre parties restent déliées de leur engagement, ne paraît point suffisamment probable [2]

XXIII. On demande 2°, si, quand les fiançailles sont accompagnées de serment, le fiancé est tenu de se marier avant d'entrer dans le monastère. Scot, Navarre, Ledesma, etc., disent qu'il y est tenu, mais qu'ensuite il peut entrer en religion, s'il le veut, avant de consommer le mariage. Néanmoins le sentiment contraire, qu'ont professé Ponce, Sanchez, l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, Castropalao, Viva, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Sporer, etc., est le plus communément admis et aussi plus vraisemblable, parce qu'un tel serment s'entend toujours fait sous la condition qu'on ne soit point empêché par là de choisir un état plus parfait. Il n'y a qu'un cas où l'on ait à suivre le premier sentiment, c'est quand la célébration des noces est nécessaire pour légitimer un enfant déjà conçu, ou pour réparer le scandale ou le déshonneur de la fiancée. Or, il n'est pas même permis alors au fiancé d'entrer dans un monastère en laissant là un mariage déjà ratifié, comme l'observe avec raison Busembum [3]. Ce qui est confirmé par ce que nous avons dit, au chapitre x, n° 97, que, quand même le fiancé au-

1. Cf. lib. VI, n. 870, à ce mot : *Hic.* — 2. Ibid., dub. 2.

rait fait vœu de chasteté (ou bien de religion, comme le disent les docteurs cités dans cet endroit), quand même ensuite il aurait défloré la fiancée avec promesse (bien que mensongère) de mariage, il serait obligé de se procurer la dispense de son vœu pour mettre le mariage à exécution. En revanche, si le fiancé, après les fiançailles conclues, mais sans avoir porté atteinte à la virginité de sa fiancée, faisait vœu d'entrer dans un monastère, il serait sans doute tenu d'accomplir son vœu, et libre par conséquent de son engagement pris aux fiançailles, à moins qu'il ne vînt ensuite à quitter le monastère. Mais s'il avait fait vœu de faire profession, alors l'une et l'autre partie resterait certainement libre de ses engagements réciproques, parce qu'en ce cas celui qui fait le vœu se rend entièrement inhabile à contracter mariage, comme le donnent pour certain les docteurs de Salamanque, Viva [1], etc.

XXIV. On demande 3° si la fiancé pèche en prenant les ordres sacrés sans le consentement ou à l'insu de la fiancée. Il est certain que celui qui a reçu les ordres sacrés reste quitte de son engagement pris dans les fiançailles, en vertu de l'extravagante *Antiquæ, de voto*. Mais il y a doute s'il pèche mortellement en cela; les uns disent que oui, parce que c'est seulement pour entrer dans un monastère, qu'il est permis par la loi canonique (comme ils le prétendent) de rompre l'engagement pris aux fiançailles, et qu'au contraire cela n'est point permis pour prendre l'état ecclésiastique. Malgré ces raisons, le sentiment contraire qu'ont soutenu Ponce, Navarre, Concina, Bonacina, Guttierez, Soto, Silvius, les docteurs de Salamanque, Escobar, Henriquez, etc., est beaucoup plus probable, par la raison déjà mentionnée que, dans la promesse des fiançailles, se trouve toujours renfermée la condition qu'on ne soit point empêché par là de choisir un état plus parfait [2]. Mais si le fiancé ne prenait que les ordres mineurs, la fiancée ne serait pas pour cela quitte de sa promesse, d'après le sentiment le plus commun et le plus exact, qu'ont soutenu Sanchez, La Palud,

1. Cf. lib. VI, n. 873. — 2. Ibid., n. 871.

Wigandt, Ponce, les théologiens de Salamanque (quoi qu'en aient dit Roncaglia et Sporer) ; car les ordres mineurs n'empêchent point le mariage, puisqu'on voit même des clercs mariés [1]

XXV On demande 4° si le vœu de chasteté ou celui d'entrer dans les ordres sacrés après fiançailles contractées est valide et annule l'obligation des fiançailles, même pour celui qui fait ce vœu. Je dis *même pour celui qui fait ce vœu*, parce que l'autre partie reste libre sans aucun doute. Je dis ensuite, *après fiançailles contractées*, parce que si le vœu était fait auparavant, les fiançailles seraient nulles, comme le sont toutes les promesses de choses illicites. Il ne saurait donc y avoir de doute que pour le cas où le vœu est fait après. Les uns disent avec probabilité qu'il est nul, parce qu'il est au préjudice d'un tiers ; ainsi pensent Laymann, Sanchez, Navarre, Castropalao, Cabassut, Roncaglia, etc. Mais les autres, en plus grand nombre, comme Ponce, l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, Suarez, Gonet, Concina, Soto, Azor, Bonacina, veulent qu'il soit valide, et les autres mêmes que nous venons de citer, comme Laymann, Castropalao, Cabassut, Sanchez et la *Théologie de Salamanque*, appellent comme probable cet autre sentiment, qu'appuie ce mot de saint Thomas : « qu'un vœu, même simple, suffit pour dissoudre les fiançailles [2]. » La raison du Docteur angélique est que là où concourent deux obligations, la plus puissante doit être préférée ; mais la raison que donnent plus communément les autres est celle que nous avons mentionnée plus haut, savoir que la promesse des fiançailles s'entend toujours faite sous la condition qu'on ne soit point empêché par là de choisir un état plus parfait. Or, il y a même là-dessus une décision de la sacrée Congrégation du concile, en date du 5 mars 1671, rapportée par Pittoni [3], où il est dit que le vœu de chasteté, ou celui de prendre les ordres sacrés, annule les fiançailles même accompagnées de serments. Bonacina et Sanchez ajoutent que celui qui

1. Cf lib. VI, n. 872.
2. Per votum simplex sunt sponsalia dirimenda (*Suppl.*, q. 53. a. 1, ad. 1).
3. *De matrim.*, n. 2513.

a fait le vœu reste libre de sa promesse de fiançailles, quand même il obtiendrait plus tard la dispense de son vœu, en sorte qu'il pourrait licitement épouser une autre personne, parce que, disent-ils, l'obligation des fiançailles étant une fois éteinte, elle ne revit point par la dispense qu'il a obtenue de son vœu; ce qui absolument n'est pas improbable; mais j'estime plus probable le contraire avec Rebel, Aversa et les docteurs de Salamanque, parce que la première obligation n'a point été entièrement éteinte, mais qu'elle reste suspendue, tant que le vœu n'est point accompli [1].

XXVI. On demande 5° si, pour dissoudre les fiançailles, on a toujours besoin de l'autorité du juge. On répond à cela que non, quand les fiançailles ont été publiques et que la cause est publique et certaine; et c'est encore la même réponse à faire, si la cause est occulte, et que les fiançailles l'aient été aussi. Il en serait autrement ensuite, si la cause n'était pas certaine, mais douteuse de droit ou de fait, parce qu'alors, en tout cas, l'autorité du juge y est nécessaire; ainsi pensent communément Sanchez, Castropalao, Holzmann, Guttierez, etc. Ensuite, quand les fiançailles sont publiques et que la cause est occulte, en ce cas, si la cause ne peut se prouver en jugement, on n'a point à réquérir le juge, mais bien quand elle peut se prouver; quoiqu'il n'y ait pas de faute grave même alors à ne pas le faire, à moins qu'il ne le faille pour éviter un scandale, comme le disent les docteurs cités avec Navarre, Ponce et les autres communément. Enfin, quand le défaut, quoique occulte, peut se prouver, la partie innocente doit avertir l'autre; et si elle refuse de consentir à dissoudre les fiançailles, alors la première peut licitement appeler l'affaire devant les juges, comme le disent Laymann, Ponce, Sanchez, Castropalao, Concina [2], etc.

XXVII. On demande 6° quelle preuve est requise pour dissoudre les fiançailles. Voici ce qu'on peut répondre : si la cause consiste dans l'empêchement (soit dirimant, soit empêchant), alors il suffit d'un témoin quelconque juré, pourvu qu'il

1. Cf. lib. VI, n. 873. — 2. Ibid., n. 878, dub. 1.

soit oculaire, comme on peut s'en convaincre par le chapitre *Super eo, de test. et attest.*, et cela quand même il serait criminel et qu'il n'aurait pas été cité à comparaître, mais seulement produit par la partie, et quand même ce témoin déposerait en secret et sans faire connaître son nom, comme le disent Sanchez, Castropalao, les docteurs de Salamanque Concina, Holzmann, Viva, Lacroix, Guttierez [1], etc. Mais si la cause se rapporte à autre chose qu'à un empêchement et qu'elle suffise cependant pour donner à l'un des fiancés la liberté de se dédire de sa promesse; alors, comme le disent plus communément Sanchez, Laymann, Castropalao, les docteurs de Salamanque, Concina, etc., il faut deux témoins, parce que, dans le chapitre *In omni, de testib.*, on demande deux témoins jurés, lorsque les intérêts d'un tiers sont engagés. Néanmoins La Palud, Aversa, les docteurs de Salàmanque et Trullench., soutiennent avec probabilité qu'il suffit même d'un seul témoin digne de foi, pour le cas où celui-ci aurait à attester la fornication de la fiancée. Du reste, cette règle n'a lieu que pour les tribunaux; car, dans le for de la conscience, on pense communément qu'il suffit d'un seul témoin pour tous les cas; ainsi parlent Sanchez, Castropalao, Lacroix, Concina, l'école de Salamanque [2], etc.

DEUXIÈME POINT

DU MARIAGE

§ I.

De la matière, de la forme et du ministre du mariage.

XXVIII. Quelle en est la matière, quelle en est la forme et quel en est le ministre? — XXIX. Conséquences. Si les fiancés peuvent user de feinte. Des mariages clandestins. — XXX. Des fins du mariage. — XXXI. S'il suffit du consentement par signes. — XXXII. Du mariage par procuration ou par lettres. — XXXIII. Du consentement conditionnel. — XXXIV. Si, la condition étant remplie, il faut un nouveau consentement.

XXVIII. C'est un sentiment commun parmi les docteurs que les ministres du mariage sont les contractants eux-mêmes. La

1. Lib. VI, n. 878, dub. 2. — 2. Ibid., à ces mots : *Si vero*.

matière est la tradition mutuelle du droit que l'un acquiert sur le corps de l'autre, par les paroles ou les signes qui expriment le consentement; la forme enfin est l'acceptation mutuelle manifestée par les mêmes paroles ou signes. Mais ce sentiment a trouvé des contradicteurs dans Cano, Juénin, Concina et Tournely, qui prétendent que le prêtre qui assiste est le ministre du mariage, et que les paroles : *Ego vos in matrimonium conjungo*, etc. en sont la forme. Toutefois notre sentiment est soutenu par Bellarmin, qui l'appelle commun dans les écoles (comme l'avoue encore Cano lui-même); par Gonet, Frassen, Cabassut, Ponce, Abelly, Wigandt, Benoît XIV, Fagnan, qui dit que l'opinion opposée est dangereuse dans la foi; par Bon de Merbes, qui assure que le contraire n'a jamais été probable, et par Henriquez, Manuel, Soto, qui l'appellent téméraire; enfin par Pallavicin [1], qui dit que cet autre sentiment est à peine toléré. De plus, notre sentiment a été celui de Scot et de saint Thomas [2] Or, que les époux eux-mêmes, et non le prêtre, soient les ministres du mariage, c'est ce qu'on prouve 1° par le concile de Florence, où il est dit que la cause efficiente du mariage est le mutuel consentement des époux; donc ils en sont eux-mêmes les ministres; 2° par le concile de Trente, session XXIV, chapitre I, dans lequel il est dit qu'autrefois les mariages contractés sans le curé étaient dès lors ratifiés, c'est-à-dire indissolubles. On prouve, d'un autre côté, par le chapitre *Quanto*, *de divort.*, que les mariages des fidèles sont dits ratifiés en tant qu'ils sont des sacrements; voici les paroles du texte : « Quoiqu'il y ait des mariages parmi les infidèles, ces mariages cependant ne sont pas ratifiés. Mais parmi les fidèles ce ne sont pas seulement de vrais mariages, mais des mariages ratifiés, parce que le sacrement de la foi (c'est-à-dire le baptême), dès qu'une fois il a été reçu, ne se perd plus ensuite, mais fait que le sacrement de mariage est ratifié de manière à continuer d'agir dans les époux, comme le baptême lui-même [3].»

1. *Hist. du concile de Trente*, l. XXIII, c. XXIX. — 2. *Scot.*, in IV, d. 26, q. 14, et d. *Thom.*, in IV, d. 26, q. 2, a. 1, ad 1, et dist. 28, q. 1, ad 3.

3. Etsi matrimonium infidelium existat, non tamen est ratum. Inter fide-

Par conséquent le baptême, sans la présence même du curé, faisait que le sacrement de mariage était ratifié, de manière à être indissoluble, comme est indélébile le caractère du baptême. Par conséquent, si, avant le concile, le mariage contracté sans le curé parmi les fidèles était un sacrement, on doit dire nécessairement que les époux en étaient les ministres. 3° On le prouve par le même concile, dans l'endroit cité, où il s'exprime ainsi : « Ceux qui prétendent contracter mariage autrement qu'en présence du curé, le concile les rend inhabiles à contracter ainsi, et déclare nuls de tels contrats [1] » Par conséquent, le mariage n'est point nul, pourvu qu'il se fasse en présence du curé, sans même que celui-ci dise une parole, mais il n'est nul que quand il se fait en son absence ; en sorte que les paroles que les adversaires supposent être la forme du sacrement ne sont pas même nécessaires, et par conséquent le prêtre n'est point le ministre du mariage [2] 4° Une autre preuve encore (et que Pallavicin trouve évidente), c'est que le concile veut que le curé dise soit ces paroles : « Je vous unis en mariage, etc., » soit d'autres différentes, suivant le rite particulier à chaque province [3]. » Or, comment le concile aurait-il pu dire cela, s'il avait pensé que les paroles du prêtre étaient la forme du sacrement, et que lui-même, par conséquent, en était le ministre?

XXIX. De là on infère 1° que le curé qui assisterait à un mariage de pécheurs publics ne pécherait point comme ministre, mais seulement, comme complice de leur sacrilége, ainsi que nous l'avons dit, chapitre xv, n° 6. On doit inférer 2° que les époux qui contractent mariage en état de péché mortel commettent deux sacriléges, l'un parce qu'ils reçoivent le sacrement, l'autre parce qu'ils l'administrent, bien qu'il soit probable que le second n'est pas

les autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei (c'est-à-dire le baptême), quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret.

1. Qui aliter quam præsente parocho... contrahere attentabunt, inhabiles reddit, et hujusmodi contractus nullos esse decernit.

2. Cf. lib. VI, n. 897.

3. Vel dicat : Ego vos in matrimonium conjungo, etc., vel aliis utatur verbis juxta receptum uniuscujusque provinciæ ritum.

grave, par la raison que les époux n'ont reçu aucune consécration pour être ministres de ce sacrement, comme le veulent Concina, Tournely, Gonet et d'autres, avec saint Thomas [1], bien que, dans l'endroit cité (au bas de cette page), nous ayons soutenu le contraire comme plus probable. Si ensuite l'épouse peut licitement contracter avec un pécheur public, voyez ce que nous en avons dit, chapitre XV, nº 6, à la fin [2]; et si elle peut feindre la célébration du mariage, quand il y a pour le faire quelque juste cause, par exemple, s'il y avait quelque empêchement dirimant, et qu'elle ne pût s'abstenir d'user d'une feinte semblable sans quelque grave dommage. Le père Milante le nie ; mais Sanchez, Castropalao, Concina, Cardenas, Coninck, Viva, Lacroix, Henriquez, etc., l'affirment communément, parce que, disent-ils, le contrat n'existant point par défaut de consentement, il n'y a ni sacrement, ni feinte de sacrement [3]. On doit inférer 3º que les époux doivent être en état de grâce même alors qu'ils contractent par procuration, comme le disent communément Bonacina, Roncaglia, Coninck, Rebel, Guttierez, etc., puisque les mariages faits par procuration sont de véritables sacrements, par la raison qu'ils sont de véritables contrats; ainsi raisonnent Bellarmin, Sanchez, Navarre, Soto [4], etc. On doit inférer 4º que les mariages faits clandestinement, c'est-à-dire devant le curé qui n'y assiste que malgré lui et qui refuse de donner sa bénédiction, sont, il est vrai, gravement illicites, mais cependant valides et de vrais sacrements. En quoi il faut observer que le mariage célébré devant le curé n'est nul, que lorsque ce dernier, quoique présent, n'a rien vu ni entendu, à moins qu'il n'ait affecté de ne pas entendre. Ainsi l'a décidé la sacrée Congrégation du concile, là où elle a dit que le mariage n'est pas valide si le curé n'a rien entendu, ou s'il a fait semblant de ne pas entendre. On doit inférer 5º que le curé assistant au mariage en état de péché mortel, ne pèche point griè-

1. Cf. lib. VI, n. 32. — 2. Cf. Ibid., à ces mots : *Si autem*. — 3. Cf. lib. VI, n. 62. — 4. N. 884.

5. Matrimonium non valere, si non intellexisset, nisi ipse parochus affectasset non intelligere.

vement, parce qu'il ne fait ni n'administre le sacrement ; ainsi raisonnent encore Sanchez, Bonacina, Suarez, Coninck, Reginald, etc. Observez néanmoins que, s'il omet de prononcer la bénédiction, *Ego conjungo vos*, etc., il pèche mortellement, comme le veut le sentiment le plus probable, soutenu par Barbosa, Rebel, Henriquez, etc., parce qu'il omet une cérémonie grave de l'Eglise. On doit inférer 6° que les mariages faits devant le curé et les témoins avec empêchement occulte, se revalident très-bien ensuite par dispense et deviennent de véritables sacrements par le seul consentement que se donnent de nouveau les époux, sans qu'il soit besoin de l'assistance du curé ; ainsi pensent communément Navarre, Fagnan., Noël Alexandre, Habert, Tournely, Sanchez, Cardenas, Soto, le cardinal Lambertini, les théologiens de Salamanque, Van Espen et autres, contre Comitolo et Concina ; et ainsi l'a déclaré la sacrée Congrégation, comme le pratique aussi la sacrée Pénitencerie en conséquence de la réponse de saint Pie V, qui, consulté par celle-ci (comme le rapporte le Père Cardenas), déclara que le curé et les témoins n'étaient point nécessaires, quand le mariage avait été une fois contracté publiquement; et, en effet, dans les dispenses qu'elle accorde, la sacrée Pénitencerie ajoute : « Afin que l'un et l'autre (époux) puissent contracter entre eux en secret [1]. »

XXX. Il y a ensuite plusieurs remarques à faire; et d'abord il faut remarquer que, pour ce qui est de l'honnêteté des fins du mariage, il y en a deux intrinséquement essentielles, savoir, la tradition mutuelle des corps et le lien indissoluble : par conséquent, celui qui contracterait en excluant ces deux fins, c'est-à-dire avec l'intention ou de ne point rendre le devoir, ou de ne contracter que pour un temps, ferait un mariage nul [2]. Un autre qui contracterait mariage principalement pour remédier à la concupiscence, pécherait-il ? Il pécherait véniellement, disent Bossius, Navarre, Concina, etc., à la suite de saint Thomas [3] ; mais Castropalao, Ponce, Roncaglia, Cajetan, Lacroix, Coninck, Holz-

1. Ut uterque inter se secrete contrahere valeant. — 2. Cf. lib. VI, n. 882
3. *Suppl.*, q. 49, art. 5, ad 2.

mann, etc., etc., le nient avec probabilité, en se fondant sur ces paroles de l'Apôtre : « Pour éviter la fornication, que chacun vive avec sa femme [1] » Or, selon l'explication qu'en donnent Estius, Salmeron et Corneille de La Pierre, avec saint Jean-Chrysostome, cette fornication à éviter, *propter fornicationem*, ne s'entend point de la fornication de l'époux ou de l'épouse avec qui on est uni, mais de la sienne propre. Et cela se prouve par ces autres paroles qui précèdent celles que nous venons de citer du même apôtre dans ce même chapitre VII : « Il est avantageux à l'homme de ne toucher aucune femme ; mais, pour éviter [2], etc. » Ainsi il conseille d'abord le célibat ; mais ensuite, pour remède de l'incontinence, il conseille à l'homme de prendre une femme ; par conséquent, il parle de l'incontinence de l'homme ; et plus bas, il ajoute : « Que s'ils ne peuvent garder la continence, qu'ils se marient ; car il vaut mieux se marier que d'être brûlé [3]. » Cela se confirme encore par ce que dit l'Apôtre dans le même endroit, où il ajoute en parlant des époux : « Ne vous refusez point l'un à l'autre ce devoir, si ce n'est du consentement de l'un et de l'autre pour un temps, afin de vous exercer à la prière ; et ensuite vivez ensemble comme auparavant, de peur que la difficulté que vous avez à garder la continence ne porte Satan à vous tenter [4]. » Si donc, pour le seul motif d'éviter l'incontinence, il est permis aux époux de demander le devoir, il est encore permis de n'avoir pas d'autre fin en contractant mariage. Il est de même probablement permis, dirons-nous avec Ponce, Castropalao, Cajetan, Concina, les théologiens de Salamanque, etc., de contracter mariage, principalement pour quelque fin accidentelle extrinsèque, par exemple pour conserver l'honneur

1. Propter fornicationem unusquisque uxorem suam habeat (I Cor., VII, 2).

2. Bonum est homini mulierem non tangere; propter fornicationem autem unusquisque suam uxorem habeat.

3. Quod si non continent, nubant; melius est enim nubere quam uri.— Cf. lib. VI, n. 882, dub. 2.

4. Nolite fraudare invicem nisi forte de consensu ad tempus, ut vacetis orationi; et iterum revertimini in idipsum, ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram (I Cor., VII, 5).

de la maison, pour procurer la paix de deux familles [1], etc. Si quelqu un contractait sans vouloir s'obliger à rendre le devoir, le mariage serait nul, comme il a été dit; mais, s'il contractait *animo se obligandi, sed postea negandi debitum, aut vitandi procreationem prolis,* il contracterait validement, quoiqu'il péchât mortellement, mais à moins qu'il n'en convînt d'avance par un pacte exprès, comme a été contracté le mariage entre la bienheureuse Vierge et saint Joseph [2]

XXXI. Remarquons. en deuxième lieu, à propos du consentement des contractants, que les paroles ne sont point nécessaires pour la validité du mariage, mais qu'il suffit de signes qui l'expriment, comme cela est certain, d'après le chapitre *Tuæ Fraternitatis*, xxv, *de Sponsa* [3] Et ce serait un signe suffisant pour former l'engagement, que l'épouse, après que l'époux a exprimé son consentement, lui tendît la main; mais non toutefois, si l'époux lui prenant la main, elle se contentait de ne point la retirer. De même aussi, il ne suffit point du don de l'anneau, ni du transport de la fiancée dans la maison du fiancé, à moins que, selon l'usage du lieu, ces signes n'expriment le consentement; ainsi pensent Sanchez, les docteurs de Salamanque, et les autres communément [4]. Disons cependant qu'il y aurait péché véniel à ne vouloir exprimer son consentement que par des signes, sans dire de paroles, à moins qu'un sentiment de pudeur ne servît d'excuse [5]

XXXII. Remarquons 3° que quand le mariage se fait par procuration, si jamais le mandant révoquait son consentement (même intérieurement) avant la conclusion du contrat, le mariage serait nul. Mais on demande s'il serait valide dans le cas où le mandant, au moment où il a donné le mandat, n'aurait pas eu l'intention de contracter, et puis en aurait eu l'intention au moment du con trat lui-même. Les uns disent que le mariage serait nul, parce que le mandat ayant été nul, au moment où il avait été donné, n'a pu ensuite être revalidé par le seul con-

1. Cf. lib. VI, n. 883. — 2. Cf. lib. VI, n. 881, à ces mots : *Ad.* 5, et n. 882. — 3. Ibid., n. 887, au commencement. — 4. Cf. lib. VI, n. 887. — 5. Ibid., n. 888.

sentement intérieur ; ainsi pensent Castropalao et Coninck. Ce sentiment, je ne l'appelle point improbable, mais le sentiment contraire qu'ont adopté Sanchez, Bonacina, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., est plus communément admis et est en même temps beaucoup plus probable, parce que le procureur, quand il contracte, n'exprime point la volonté passée du mandant, mais sa volonté présente au moment du contrat, et que sa volonté présente est que le contrat se fasse [1] Ensuite, pour que le procureur contracte validement, plusieurs conditions sont requises : 1° que le mandat soit spécial ; 2° que la personne avec laquelle le contrat doit se passer soit déterminée ; 3° que le procureur contracte par lui-même (et non par d'autres) devant le curé et les témoins, en leur notifiant son mandat, et il suffirait que ce mandat eût été donné de vive voix, suivant Castropalao, Sanchez, les docteurs de Salamanque, Guttierez, etc ; 4° que le procureur n'excède point les conditions stipulées dans le mandat, par exemple celle du temps où sera versée la dot, etc.; autrement le mariage serait nul. Du reste, s'il contractait, sans la permission de l'évêque ou sans les publications, le mariage serait néanmoins valide ; ainsi pensent communément les docteurs [2]. Dans de semblables mariages, le curé doit interroger le procureur, et lui dire : « Voulez-vous pour femme N. N. ? » Puis à la femme présente : « Voulez-vous pour mari N. N., par le moyen de son procureur présent? » Le mariage peut encore se faire par lettres, et voici comment. Le fiancé écrit à la fiancée qu'il se donne à elle pour mari, et qu'il l'accepte alors pour sa femme : la fiancée écrit la même chose à l'homme, et cette réponse se lit devant le curé et les témoins. Du reste, il suffit encore que l'homme écrive, comme il a été dit, et que la fiancée, sans faire de réponse, ouvre la lettre devant le curé et les témoins, et donne son consentement ; ainsi pensent Sanchez, Villalobos, Diana et les docteurs de Salamanque [3].

XXXIII. Remarquons 4°, que, quand le consentement est con-

1. Cf. lib. VI, n. 886. — 2. Ibid., n. 885. — 3. Ibid., n. 886, à la fin.

ditionnel, si la condition regarde le passé ou le présent, et qu'elle soit réalisée ou qu'elle se réalise, alors il suffit d'un tel consentement pour contracter. Il suffit pareillement encore, si la condition regarde l'avenir, qu'il s'agisse d'un avenir nécessaire, comme, par exemple, celle-ci : « Si votre père doit mourir ; » ainsi pensent tous les docteurs avec saint Thomas, pourvu que par là on n'entende point suspendre le consentement jusqu'à la mort du père ; ainsi pensent Roncaglia, les docteurs de Salamanque, Concina, etc. Si la condition regarde un avenir non nécessaire, mais contingent, il faut distinguer de nouveau : quand la condition est honteuse, ou contraire à la substance du mariage, par exemple, contraire au sacrement, à la foi conjugale, ou à la génération des enfants, par exemple, si quelqu'un disait : « Je vous accepte, si vous évitez d'avoir des enfants ; ou *si ad adulterandum te tradas;* ou bien encore : « Je vous prends jusqu'à ce que j'en trouve une meilleure que vous ; » alors le mariage serait nul. En revanche, si la condition honteuse l'est d'une autre manière, ou si elle est impossible, alors elle est censée n'avoir point été apposée, et le mariage est valide, comme on l'infère du chapitre final *De cond. app.*, etc., où il est dit : « Si l'on insère des conditions incompatibles avec la substance du mariage (comme dans les exemples indiqués plus haut), le contrat de mariage n'a point d'effet, quoique d'autres conditions, comme celles qui seraient honteuses ou impossibles, doivent être tenues pour non ajoutées [1] » La raison en est qu'alors le consentement est présumé donné, malgré la condition apposée. Mais si jamais les fiancés entendaient par là ne point effectivement consentir sans de telles conditions, le mariage serait encore nul. Du reste, dans le doute, on doit juger en faveur de la validité du mariage, comme l'enseignent Sanchez, Ponce, Roncaglia, Holzmann, etc., d'après le chapitre final *De sent. et re jud.* [2].

1. Si conditiones contra substantiam conjugii inserantur, matrimonialis contractus caret effectu; licet aliæ conditiones, si turpes aut impossibiles fuerint, debeant pro non adjectis haberi.

2. Lib. VI, n. 890 et 891.

XXXIV. Si, au contraire, la condition *de futuro* était honnête, alors ce ne serait point un contrat de mariage, mais seulement de fiançailles. Mais on demande en ce cas si, quand la condition sera remplie, il faudra un nouveau consentement pour le mariage. Les uns l'affirment avec Suarez, Ponce, Soto, Concina, Gonet, etc., et saint Thomas paraît leur être favorable dans le passage où il dit : « Ou bien la condition est contingente, comme serait celle de l'acquiescement des parents, et alors son accomplissement ne suffit pas pour le mariage[1] » La raison de ce sentiment est que le mariage est non-seulement un contrat, mais est aussi un sacrement, dont la valeur ne peut dépendre d'un événement à venir Néanmoins d'autres nient qu'un nouveau consentement soit nécessaire, ce sont : Laymann, Bonacina, Castropalao, Navarre, Sanchez, Roncaglia, les docteurs de Salamanque, etc., parce que le mariage, bien qu'il soit un sacrement, n'en a pas moins la nature d'un contrat, et sa validité se règle sur celle du contrat lui-même. Ce second sentiment paraît plus probable ; mais comme le premier est pareillement fondé, il est expédient de le suivre en pratique. On doit dire la même chose pour le cas où il y aurait un empêchement entre les fiancés, et qu'ils se marieraient sous cette condition : « Si l'on obtient la dispense[2] ; » comme l'a déclaré la sacrée Congrégation. Il faut observer ici néanmoins que la condition suspend le mariage, mais que ni la démonstration. ni la cause, ni le mode opposé n'a pour effet de le suspendre, La démonstration a lieu, quand l'époux dit, par exemple : « Je vous prends, vous qui êtes vierge, vous qui êtes noble, etc. La cause, quand il dit : « Je vous prends, parce que vous êtes vierge. » Le mode, quand il dit : « Je vous prends, afin que vous me teniez lieu de servante. » Et le mode apposé ne suspend point le mariage, quand même il consisterait en quelque chose d'impossible ou de honteux, comme le pensent Sanchez, les docteurs de Salamanque et Viva, parce que le consente-

1. Aut (conditio) est contingens, ut acceptatio parentum, et tunc non facit matrimonium (*Suppl.*, q. 47, a. 5).
2. *Adnot. P. Zachar. ad Lacroix,* l. VII, p. 3, n. 83.

ment ne dépend point du mode, comme il dépend de la condition. Le P Viva ajoute avec Castropalao que, quand même le mode serait contraire à la substance du mariage, comme, par exemple : « Je vous prends afin que vous deveniez adultère, etc., » il ne suspendrait point le mariage. Mais Sanchez et les docteurs de Salamanque repoussent, non sans quelque apparence de raison, cette conséquence, parce qu'en vérité, ce n'est point avoir l'intention de contracter mariage, que d'en avoir une tout opposée à un pareil contrat[1] Si ensuite le jour est apposé au contrat, comme par exemple : « Je vous épouserai dans dix jours, » Viva, Coninck, Perez, les docteurs de Salamanque, etc., disent avec plus de probabilité (contre Sanchez) que le consentement reste suspendu jusqu'au terme fixé[2]

§ II.

De usu licito matrimonii.

XXXV. Usus conjugii illicitus : 1° Si matrimonium est nullum. 2° Si est dubium. An liceat contrahere cum dubio impedimenti. — XXXVI. An liceat petere, aut reddere urgente dubio. — XXXVII. Quid si nuptiæ fuerint contractæ cun dubio ? — XXXVIII. 3° Si adsit periculum sanitatis. — XXXIX. 4° Si ob solam voluptatem, etc. 5° Si mente adultera, etc. 6° Si modo indebito. — XL. Si conjux se retrahat a seminatione — XLI. 7° Si in loco indebito. — 8° Si tempore indebito, scilicet communionis, prægnationis, vel si conjux sit impeditus ob votum, aut incestum. — XLII. An tactus et delectationes morosæ conjugibus permittantur

XXXV Usus matrimonii per se loquendo licitus est, sed ob plures causas quandoque fit illicitus, etc. 1. Si matrimonium est certe nullum, quo casu nunquam licet parti id scienti nec petere, nec reddere debitum ignoranti[3]. 2. Si matrimonium est dubium. Sed hic dubitatur. 1° An liceat inire matrimonium cum dubio impedimenti. Communiter docent DD. Sanchez, Suarez, Castropalao, Cardenas, Lacroix, Bossius, Holzmann, Viva, etc., quod post adhibitam diligentiam licet contrahere

1. Cf. lib. VI, n. 896. — 2. Ibid., à ce mot : *Utrum*. — 3. Cf. lib. VI n. 900

matrimonium cum opinione probabili de carentia impedimenti. Nec obstat, quod in confectione sacramentorum non est licitum uti opinione probabili; nam in sacramento matrimonii, ut diximus cap. I, num. 27, et tradunt auctores communiter, stante opinione probabili, ex inveterata consuetudine censetur Ecclesia dispensare in impedimento, si forte adsit[1]. Attamen notandum 1°, quod id currit, si opinio est probabilis de jure (nempe ex auctoritate DD.), non autem tantum de facto, ut aiunt Cardenas, Viva, Lacroix, Aversa, etc., contra Bonacinam et Tamburinum, quia probabilitas facti non constituit veram probabilitatem, sed tantum conjecturam, qua non licet uti ad contrahendum matrimonium, nisi pro carentia impedimenti: talis forte urgeret præsumptio, quæ certitudinem quamdam moralem exhiberet[2]. Notandum 2°, id procedere tantum in impedimentis de jure ecclesiastico, non autem in aliis de jure naturali, in quibus Ecclesia nequit dispensare. Unde si dubium sit de morte prioris conjugis, illicitum est novum inire conjugium, nisi de illius morte certe moraliter constet, ut habetur ex c. *Dominus, de secund. nupt.* Tantum excipitur aliquis rarissimus casus, in quo Pontifex, tanquam divinæ legis interpres, ob urgentissimam causam declararet, matrimonium, non obstante tali dubio, posse contrahi, prout refert Cardenas Urbanum VIII in quodam casu declarasse[3]. An autem in impedimentis de jure ecclesiastico, quando dubia sunt, possit episcopus dispensare : plures graves DD. communissime et probabiliter id admittunt, Castropalaus, Cabassutius, Barbosa, Bonacina, Holzmann, Salmanticenses et Elbel, juxta dicenda cap. xx, *De privil.*, n. 53[4].

XXXVI. Dubitatur 2° quandonam, inito jam matrimonio, urgente dubio de ipsius valore, liceat petere, aut reddere. Manente dubio, conjux dubitans non potest quidem petere ante diligentiam adhibitam ad dubium vincendum ; sed tenetur reddere alteri petenti in bona fide, ut patet ex citato cap. *Dominus, de secund. nupt.*[5]. Ratio, quia alter adhuc possidet jus petendi :

1. Cf. lib. VI, n. 601. — 2. Ibid., n. 902, q. 3. — 3. Ibid., n. 902, q. 2. — 4. Ibid., v. *Ceterum*. — 5. Ibid., n. 903.

intellige vero post bimestre ad inito conjugio; et modo ipse non sit a petendo impeditus ob incestus, vel adulterii crimen[1] Diximus, *ante diligentiam*, quia si dubitans contraxit in bona fide, et post diligentiam non potuit dubium vincere, probabilissimum et communissimum est, posse etiam petere, ob possessionem petendi jam acquisitam; Soto, Wigandt, Habert, Castropalaus, Suarez, Lessius, Lugo, Laymann, Roncaglia, Salmanticenses, etc. (contra Navarrum et Concinam). Quapropter probe tradunt Sanchez, Anacletus, Cardenas, Henriquez, et alii, quod conjux ille post diligentiam licite potest petere, semper ac certus non sit de impedimento, non obstante quacumque probabilitate in contrarium[2].

XXXVII. Dubitatur 3°, quod si matrimonium sit contractum cum dubia fide, an tunc conjux dubitans possit post diligentiam adhibitam petere, adhuc dubio perseverante. Alii negant, quia non licet uti re, quæ incœpta est possideri cum dubia fide; et hæc sententia est quidem communior cum Sanchez, Castropalao, Salmanticentibus, Roncaglia, etc. Attamen Holzmann et Elbel non omnino improbabiliter id affirmant, quia tametsi dubitans nequeat deponere dubium ex titulo possessionis, potest tamen ex alio principio, nempe quod in dubio standum est pro valore actus, præsertim matrimonii, in cujus favorem in foro tam externo quam interno semper in dubio judicandum. Quidquid tamen sit de hoc, communiter docent Sanchez, Bonacina, Bossius, Roncaglia, Salmaticenses, Lacroix[3], etc., quod si ex utraque parte adsit probabilitas valoris, et nullitatis nuptiarum, licite poterit conjux dubitans post diligentiam reddere, et petere. Excipitur vero casus, quo dubitatur de morte prioris conjugis; tunc enim ex cit. cap. *Dominus*, conjux dubitans (quicquid dicant Sanchez et Bossius) nunquam poterit petere, nisi de illius morte habeat certitudinem, vel tantam saltem probabilitatem quæ moralem certitudinem constituat; alias priores nuptiæ semper possident. Quæritur autem, quando debeat quis vel ne dubitare de valore matrimonii; tres dantur ragulæ:

1. Cf. lib. VI, n. 905, in fin. — 2. Ibid., n. 906 et 907. — 3. Ibid., n. 906.

prima, quod conjux ordinarie loquendo non tenetur credere alteri asserenti, se ficte consensisse, licet asserat cum juramento; Bonacina, Sanchez, Soto, Salm., etc, ex cap. *Cum a nobis, de testib.* Secunda, quod si quis audiat adesse impedimentum a personis non fide dignis, vel ex fama a nullo auctore certo exorta, nec tenetur credere. Tertia, quod si audiat a fide digno, aut per famam ex certo auctore, tenetur veritatem inquirere, et interim abstinere a nuptiis aut a petendo ; sed tenetur reddere, si unus tantum adsit testis, ut Navarre, Silvius, Salm. [1], etc. Ceterum in dubio semper judicandum pro matrimonio, Sanchez, Pontius, et alii communiter [2].

XXXVIII. 3. Non est licitus usus matrimonii, si adsit grave periculum sanitatis, nec obsit periculum incontinentiæ. Probabiliter autem licet, si morbus sit diuturnus, ut lepra, phthisis, morbus gallicus, vel similis ; modo non sit talis, ut proxime tendat ad mortem ; et modo adsit aliqua justa causa ; ita Sanchez, Gaetanus, Pontius, Laymann, Bossius, Busembaum, Bonacina, etc. Ceterum tali morbo laborans tenetur illum manifestare alteri nescienti, si petat, et etiam si velit reddere; nam si nolit, potest licite debitum negare, cum non teneatur morbum suum (verbi gratia gallicum) cum sua infamia patefacere, ut Tamburinus cum Soto [3] Non licet petere statim a balneo, vel a sectione venæ, aut cum febri ; Sanchez, Bonacina, Bossius, etc. Licet vero petere ab uxore, quæ laborat seminis fluxu seu gonorrhœa, si fluxus sit perpetuus, secus si sit maleficus, et non adsit in alterutro proximum periculum incontinentiæ [4]. Coitus post prandium probabiliter non affert grave damnum : quapropter tunc uxor non excusatur a reddendo, dum tenetur reddere etiam cum modico incommodo [5]. An autem licitus sit usus tempore lactationis, negat Pontius, si prudens sit timor de gravi nocumento prolis ; sed admittit Sanchez [6]. An tempore menstrui ? Licet, si menstruus sit extraordinarius et diuturnus; non vero si naturalis ; sed tunc probabilius non erit nisi venia-

1. Cf. lib. VI, n. 908. — 2. Ibid., n. 907. — 3. Ibid., n. 909. — 4. Ibid., n. 910. — 5. Ibid., v. *Videtur*. — 6. Ibid., n. 911.

liter illicitus, ut communissime S. Antoninus, Navarrus, Bonacina, Pontius, Sanchez. Et idem dicitur de usu in purgatione puerperæ; modo non fiat eadem die, vel sequenti partus [1]

XXXIX. 4. Usus est illicitus (sed non plus quam venialiter) si adhibeatur ob solam voluptatem, nisi voluptas intendatur ad bonum generationis, vel ut reddatur vir aptus ad reddendum, ut recte aiunt Lacroix et Viva [2] 5. Si exerceatur mente adultera. Se excitare ad usum respiciendo ad imagines sacras, gravis esset irreverentia. Periculosum autem, se delectando de pulchritudine alterius personæ, et maxime de coitu alieno inter quasdam cognitas personas [3]. 6. Si fiat modo indebito, nempe extra vas naturale, quod sine dubio erit mortale, et gravius si in vase præpostero, etiamsi ibi tantum copula inchoetur, ut verius dicendum cum Sanchez, Pontio, Castropalao, Bonacina, Tamburino, Sporer, Bossio, et communi, contra Navarrum, et Angl. [4]. Vel si fiat in vase naturali, sed indebito modo, sive situ, prout stando, sedendo, vel more pecudum, aut viro succumbente. Hoc tamen est tantum veniale juxta communem DD. sententiam S. Antonini, Navarri, Petrocorensis, Elbel, Gersonis, Cajetani, Soto, Castropalao, Sanchez, Toleti, Roncaglia, Salmanticensium, Lacroix, etc., ex D. Thoma, quia mutatio situs minime impedit generationem, dum matrix feminæ ex se attrahit semen viri. Adduntque auctores citati cum Concina, id nullum esse peccatum, si fiat ex aliqua justa causa [5] An autem sit mortale mutare situm, si propter id casu aliquid seminis effunditur? Affirmant Salmanticenses, sed communius negant Sanchez, Pontius, Castropalao, Bossius, Perez, Hurtado et Aversa [6].

XL. Hic autem dubitatur 1° an peccent graviter conjuges, si cœpta copula se retrahunt a seminatione. Negant communiter Sanchez, S. Antoninus, Laymann, Pontius, Cajetanus, Lessius, Salmanticenses, etc., si hoc fiat ex consensu, et sine effundendi semen periculo; quod tamem, ut ait Sanchez, ordinarie adest [7]. Si autem uxor jam seminarit, vel proxima sit ad seminandum,

1. Cf. lib. VI, n. 925. — 2. Ibid., n. 912. — 3. Ibid., n. 913 et 914. — 4. Ibid., n. 915-916. — 5. Ibid., 917. — 6. Ibid., v. *Dicunt*. — 7. Ibid., 918.

graviter quidem peccat vir se retrahens; nisi forte faciat ad vitandam mortem, aut scandalum aliorum ; iidem auctores etiam communiter [1]. Si tamem contra vir seminavit, alii, ut Sanchez, Pontius, Bonacina, Salmanticenses, etc., excusant a mortali uxorem, si se retrahat. Alii vero, ut D. Bonaventura, Cajetanus, Abulensis, Major, Aversa, Hurtado, etc., non excusant, dicentes, cum Suarez, semen mulieris simpliciter esse necessarium ad generationem, et quoniam horum opinio satis videtur probabilis, hæc sequenda est, cum non liceat sequi oppositam cum probabili damno prolis, sive generationis [2]. Dubitatur 2° an viro se retrahente, liceat uxori, statim post seminationem viri, tactibus se excitare ut seminet. Negant Diana et Rodriguez. Sed communissime affirmant Wigandt, Lessius, Sanchez, Bonacina, Filliuccius, Salmanticenses, Sporer, Bossius, Elbel, et alii plures, nec reprobat P Concina; idque ob eamdem rationem mox supra allatam, quia semen mulieris est necessarium, vel saltem valde utile ad generationem; nihil enim in natura frustraneum [3].

XLI. 7. Si usus habeatur in loco indebito, puta publico, vel sacro. An autem copula conjugalis etiam occulta vetita sit in ecclesia, vide dicta cap. IX, *de sexto præcepto*, n. 21. 8. Si habeatur tempore indebito. Plura hic notanda. 1° Petere ante communionem est veniale (nisi petatur ad incontinentiam vitandam), nullum vero peccatum reddere aut petere post communionem, vide dicta cap. XV, n. 57. Pariter nequaquam peccare conjuges, ut communiter DD, dicunt, si reddant in diebus festivis ; et etiam si petant, communius docent S. Bonaventura, Sotus, Cajetanus, Pontius, Sanchez, Azorus, Castropalaus, Bonac., Salmanticences, Valentia, Coninch., etc., quia nullo jure id videtur vetitum : et si aliquis SS. Patrum videtur id vetare, loquitur de consilio, non de præcepto, ut probat Sanchez [4]. Saltem, ut ait Benedictus XIV (*de Synodo*), si olim id erat præceptum, nunc certe non est nisi de consilio. 2° Tempore prægnationis usus, ut communiter docetur, non est nisi veniale (modo absit

1. Cf. lib. VI, n. 918, v. *Si vero*. — 2. Ibid., v. *Si autem*. — 3. Ibid., n. 919. — 4. Ibid., n. 923.

abortus periculum, quod ordinarie non adest); et nullum, si periculum adsit incontinentiæ, vel alia adsit juxta causa [1]
3. Conjux prohibetur a petendo ob votum, aut impedimentum affinitatis post matrimonium ab eo contractum : potest tamen, imo tenetur reddere, si alter petat expresse, vel etiam interpretative petat, nempe quando *mulier* (ait D. Thomas) *verecunda est* (particulariori modo quam aliæ mulieres), *et vir sentit ejus voluntatem de debiti redditione;* et ita communiter alii. Præterea, si ipse impeditus (intellige ratione affinitatis tantum, non autem voti) sit in proximo periculo incontinentiæ, et periculum sit in mora, potest etiam petere ; ita Vigandt et Quintanada. Et quidem probabiliter si dispensatio brevi obtineri nequeat [2]
4° Certe licet conjugi petere ab altero excommunicato ; et juxta veriorem sententiam id licet etiam excommunicato, si existat in periculo incontinentiæ; ita Suarez, Bonacina, Sanchez, Bossius, etc. communiter [3].

XLII. Quæres hic, an tactus et delectationes morosæ conjugibus permittantur. Resp. 1° Tactus etiam impudici, si ad copulam ordinantur, ut communiter et verius docent Sotus, Cajetanus, ordinantur, sine dubio conjugibus permittuntur : si vero non ordinantur, ut communiter et verius docent Sotus, Cajetanus, Toletus, Vasquez, Laymann, Lessius, Sanchez, Castropalaus, Abulensis, Armilla, Bonacina, Salmanticensis, Coninch, Sa, etc. (contra quosdam), sunt tantum veniales, quia status conjugalis ex cusat eos a mortali [4]. Excipe, nisi conjux petens sit ligatus voto castitatis, vel nisi prævideatur pollutio (quamvis involuntaria) in se vel in altero, ut aiunt Soto, Castropalao, Cajetanus, Bossius, Salmanticenses, etc. Tunc tantum autem poterit petens) excusari, si tactum impudicum habeat, ut se aptet ad copulam, secluso periculo consensus, in pollutionem ; ita Sanchez, Filliuccius, Sporer, Escobar, Elbel, etc. Et si periculum proximum pollutionis sit ex tactu etiam pudico, tactus neque potest adhiberi, etiam secluso periculo consensus, nisi fiat ex gravi causa, puta ad

1. Cf. lib. VI, n, 924. — 2. Ibid., n. 930. — 3. Ibid., n. 931. — 4. Ibid., n. 933.

fovendum mutuum amorem, etc. Hoc de petente; sed reddens in hujusmodi tactibus videtur semper excusari, cum alter habeat jus ad illos, nisi adeo sint impudici, ut videantur quasi inchoata pollutio [1]; vide dicenda in § seqq., n. 48. Resp. 2. Probabilius peccat graviter conjux seipsum turpiter tangens ob delectationem, tum propter periculum pollutionis, tum quia conjuges nullum habent jus ad seipsos tangendos, nisi tantum ad se aptandos ad copulam; ita Laymann, Diana, Sporer, Salmanticenses, etc., contra Sanchez, Castropalaum, Bossium [2], etc. Resp. 3. Quoad delectationes, hortandi sunt conjuges, ut abstineant a delectatione morosa de copula habita vel habenda, si alter absit; sed non damnandi de mortali, ut communius dicunt Sanchez, S. Antoninus, Bonacina, Suarez, Gerson, Cajetanus, Filliuccius, Lacroix, etc., cum D. Thoma [3]. Excipe nisi delectatio habeatur cum aliqua non solum carnali, sed etiam venerea voluptate [4].

§ III.

De usu præcepto matrimonii.

XLIII. Quando conjux teneatur petere. — XLIV. Si neget semel aut bis. — XLV. Si plures nascantur filii. — XLVI. Si alter petat cum mortali. — XLVII. Si velit vir seminare extra vas. — XLVIII. Si alter petat cum veniali. — XLIX. Si petat amens, vel ebrius. De impedimento petendi ob incestum. Si immineat damnum sanitatis, aut prolis. — L. Si conjux cohibeat seminationem. Si uxor surgit, aut mingit. An puella oppressa possit semen expellere. Si senex sæpe effundit extra. — LI. De cohabitatione, et de alimentis uxori debitis.

XLIII. Distinguere hic oportet petitionem a redditione. In quantum ad petitionem spectat, per se loquendo, neuter conjugum tenetur petere, nisi prævideat in se vel in altero periculum incontinentiæ. Sufficit tamen si uxor tacite petat, ut vir teneatur ad eam accedere; ita omnes cum D. Thoma [5], qui ait: *Quando vir præcipit per aliqua signa quod vellet debitum, tene-*

1. Cf. lib. VI, n. 934. — 2. Ibid., n. 936. — 3. *De malo*, q. 15, a. 2, ad. 17. — 4. Ibid., n. 937 — 5. *Suppl.*, q. 64, a. 2.

tur reddere. Contra vero dicunt Sanchez, Soto, etc., ex eodem D. Thoma, uxorem non teneri copulam præstare, nisi vir expresse petat. Excipe 1. Cum Sanchez, S. Antonino, Navarro, etc., si potius erubescentia esset ex parte viri, puta si mulier esset feræ conditionis, vel magnæ auctoritatis [1]. Excipe 2. Si vir esset in periculo incontinentiæ, ut diximus ; sed quia tunc probabilius, juxta Sanch., Coninch., Palud., etc., ex sola caritate uxor petere teneretur, facile posset excusari, si in petendo magnam pateretur verecundiam [2].

XLIV In quantum autem ad redditionem, conjux negans alteri debitum ordinarie graviter peccat. Sed dubitatur 1. an sit mortale, semel vel bis debitum negare. Si alter remisse petat, vel facile cedat precibus negantis, ex communi sententia non est mortale (et ne veniale quidem, si adsit causa), nisi alter sit in periculo incontinentiæ, nec contra adsit gravis causa negandi. Si tamen ille serio et instanter petat, Castropalaus, Tamburinus, Bossius, Lacroix, etc., putant gravem esse materiam, nisi petat immoderate, puta, quater in eadem nocte. Alii vero putant levem, ut Pontius, Sanchez, Sa, Bonacina, Hurtado, Ledesma, etc., et non videtur omnino improbabile, si alter non sit in periculo incontinentiæ. Sic etiam Pontius, Sanchez, et alii communissime excusant a mortali conjugem, qui differt reddere a die ad noctem, vel a nocte ad mane [3].

XLV. Dubitatur 2. an sit causa justa negandi debitum, si plures nascantur filii, quam ali posint. Alii negant, Laymann, Roncaglia et Sporer, quia procreatio prolis spectat ad præcipuum finem conjugii. Affirmant vero Sanchez, Pontius, Bonacina, Bossius, etc., quia in omnibus debitis magna difficultas excusat a solutione. Excipiunt tamen, nisi in petente sit periculum incontinentiæ ; hinc, quia periculum hoc vix poterit abesse, primæ sententiæ magis puto adhærendum [4]

XLVI. Dubitatur 3. an conjux teneatur, aut possit reddere alteri petenti cum peccato gravi. Hic distinguendum : si culpa se tenet ex parte actus, puta si vir petat in loco sacro, vel cum

1. Cf. lib. VI, n. 928. — 2. Ibid., n. 929. — 3. Ibid., n. 940. — 4. Ibid., n. 941.

periculo abortus, scandali, aut sanitatis alterutrius, tenetur uxor negare sub gravi; tunc enim vir non habet jus ad petendum, ita communiter Sanchez, Pontius, Coninch, Bonacina, Salmanticenses, etc., cum D. Thoma [1] Si vero culpa se tenet ex parte petentis, puta si habeat votum, aut petat ob pravum finem, prima sententia cum Pontio, Lacroix, et aliis paucis, tenet, non licere ei reddere, nisi sit in potestate petentis se a culpa eximere, puta si peteret ob voluptatem aut alium malum finem. Sed communis et probabilior sententia cum Suarez, Lugo, Tournely, Concina, Laymann, Bonacina, Salmanticensibus, Castropalao, etc., docet, posse et teneri ad reddendum, quia vovens retinet jus ad petendum [2]. Tenetur tamen reddens, ut advertunt Sanchez, Bossius, Coninch, etc., ex charitate alterum monere, ut desistat; at si desistere nolit, expedit, ut ipse petitionem anticipet; sed merito ait Sanchez, uxores ad id raro teneri [3]. Si vero petat conjux incestuosus, qui jam privatus est jure petendi, alter non tenetur quidem, sed bene potest ei reddere; cum ipsi semper competat jus tam petendi, quam reddendi; ita Sanchez, Castropalao, Bonacina, Laym., s. Anton., Salm., etc. [4].

XLVII. Dubitatur 4. an liceat uxori petere vel reddere viro volenti seminare extra vas post copulam incœptam. Alii negant, quia tenetur impedire peccatum viri. Alii affirmant, quia ipsa dat operam rei licitæ. Sed puto, distinguendum inter petitionem et redditionem : in reddendo, etsi probabile est cum Roncaglia, et Elbel, quod uxor possit negare debitum, et etiam teneatur, si potest sine suo gravi incommodo juxta primam sententiam; quia vir, cum sit abusurus re debita, non habet jus ad illam; tamen probabilius est cum Sanchez, quod post monitionem teneatur reddere, cum culpa se teneat non ex parte actus, sed personæ, ut supra mox diximus. In petendo vero, dicimus cum Roncaglia et Elbel, uxorem non posse petere ab hujusmodi viro, quia tenetur ex caritate illius peccatum impe-

1. Cf. lib. VI, 943. v. *Certum*. — 2. N. 994. — 3. Ibid., v. *Bene*, — 4. Ibid., n. 944.

dire. Excipe, nisi gravem haberet causam petendi, nempe si esset in periculo incontinentiæ, vel si alioquin perpetuo abstinere deberet a suo jure petendi; caritas enim cum tanto onere non obligat; unde non videtur teneri ad abstinendum, nisi per paucas vices [1]; vide dicta in simili casu cap. IV, n. 28.

XLVIII. Dubitatur 5. an conjux teneatur reddere petenti cum culpa veniali. Alii affirmant, alii negant, sed pariter ut supra distinguendum puto : si copula est illicita ex parte petentis, nempe si petat ob voluptatem, vel mane ante communionem, tenetur alter reddere. Si vero ex parte actus, puta si petit situ innaturali, vel tempore menstrui, aut puerperii, etc., tunc alter potest quidem reddere, si aliqua adsit causa, v gr. ne incurrat illius indignationem : non tamen tenetur, nisi petens justam habeat causam petendi tali modo, aut tempore [2]

XLIX. Deinde plura hic sunt notanda. Notandum 1. quod juxta communissimam sententiam non est obligatio reddendi debitum amentibus, vel ebriis, cum hi sint incapaces jure dominii; excipe, nisi sint in periculo prodigendi semen, vel nisi non sint universe amentes, aut omnino ebrii; ita probabilius Sanchez, Castropalao, Bonacina, Concina, Laymann, Soto, Lacroix, Busembaum, Coninch, etc., contra Navarrum, et Sylv. Ceterum communiter admittitur, posse istis reddi, si absit periculum scandali, aut abortus, puta cum uxor esset furiosa [3]. Notandum 2. quod si vir rem habuit cum consanguinea alterius in primo vel secundo gradu, tenetur reddere, sed amittit ipse jus petendi ex cap. *Si quis*, *De eo qui cogn.*, etc.; sic contra, si uxor [4], etc. Ut autem quis contrahat hoc impedimentum petendi, requiritur, ut sciat legem, non tantum divinam, sed etiam ecclesiasticam vetantem incestum : et probabiliter, ut sciat etiam hujusmodi pœnam, ut dicunt Bonacina, Wigandt, Castropalaus, Bossius, Elbel, Concina, Sanchez, Laymann [5], etc. Notandum 3. quod si conjux timeat damnum tantum leve sanitatis ex redditione, tenetur reddere; et hoc est certum apud

1. Cf. lib. VI, n. 947. — 2. Ibid., n. 946. — 3. Ibid., n. 948. — 4. Ibid., n. 949 et 1070. — 5. Ibid., n. 1071.

omnes. Si vero timet grave damnum, nec tenetur, nec potest, nisi ipse, vel petens sit in proximo periculo incontinentiæ : aut nisi alias magna formidet dissidia, modo morbus quo inficiari veretur, non sit proxime tendens ad mortem; ita Pontius, Sanchez, Laymann, et alii passim. Dixi *potest*, sed non tenetur, quia caritas eo casu excusat, si reddat, sed non obligat [1]. Solum autem periculum prolis nascituræ, nempe quod ex tali coitu defectuosa nascatur, non excusat ab obligatione reddendi, ut verius docet D. Thoma [2] cum aliis, quia (ut ait) *melius est proli sic esse, quam non esse* [3]. Notandum 4. quod non tenetur conjux reddere, si laborat febri; Bonacina, Sanchez, Per., Busembaum [4], etc. Neque uxor, si experta sit non posse parere sine mortis periculo, ut communiter docetur [5]. An autem possit reddere, si experta sit filios parere mortuos. Affirmat Laymann; sed communius negant Bonacina, Bossius, Rodriquez, Victor., etc., nisi adsit periculum incontinentiæ, ut addunt Bonacina, et Sanchez, quod periculum (ait Sanchez) maxime aderit, si ob hanc causam perpetuo deberent abstinere conjuges ab usu matrimonii [6].

L. Notandum 5. peccare mortaliter conjugem, si cohibeat seminationem altero seminante; vel si post suam seminationem se retrahat, antequam alter seminet, quia hoc modo impeditur generatio. Tantum poterit permitti copulam interrumpere, cum immineat scandalum aliorum, aut mortis periculum [7]; vide dicta num. 40. Sic pariter peccat uxor, si statim post copulam surgit, aut mingit, animo impediendi generationem, nisi hoc faciat ut supra ad scandalum, aut mortem vitandam. Dixi *statim*, quia non tenetur diu immota manere, ita Sanchez, Pontius, Salmanticenses, Bonacina, Bossius, etc., contra Tamburinum, [8]. Puella autem oppressa extra matrimonium non potest sine peccato semen viri expellere, postquam illud jam recepit in matricem; tantum ipsa poterit impedire,

1. Cf. lib. VI, n. 950. — 2. In IV, dist. 32, q. 1, a. 1, ad 4. — 3. Cf. lib. VI, n. 911. — 4. Ibid., n. 952. — 5. Ibid., n. 953. — 6. Ibid. — 7 Ibid., n. 918 et 954. — 8. Ibid., n. 954, v. *Dicunt*.

ne immittatur, ut rectius Pontius, Tamburinus, Escobar, et Leander, (contra Sanchez et Bossium), qui nunquam potest semen receptum in matricem ejici sine injuria generationis humanæ [1] An autem liceat viro copulari, si ob senectutem, aut aliam infirmitatem, sæpe extra vas semen effundat : licet, ut dicunt communissime Sanchez, Laymann, Bonacina, Bossius, Sporer, Lacroix, etc., semper ac adest probabilis spes effundendi intra, quia tunc possidet jus ad copulam [2].

LI. Notandum 6. quod conjuges ratione debiti reddendi tenentur cohabitare non solum quoad domum, sed etiam quoad torum; nisi separentur ex consensu, absitque tunc periculum incontinentiæ, et damnum educationis. Vir autem licite potest suscipere aliquam brevem peregrinationem ex causa devotionis, vel alia honesta, etiam invita uxore; sed non uxor, invito viro. Potest imo vir etiam diu abesse, si id oporteat ad bonum publicum, vel familiæ; ita communiter Sanchez, Castropalaus, Bossius, Laymann, etc. Dicit autem Bossius, cum Toleto, et Sayro, quod vir tenetur tunc secum ducere uxorem, si commodè possit [3]. Quando vero uxor teneatur sequi virum, et vir eam ducere, vide dicta de IV præcepto, c. VII. n. 13. Notandum 7. quod ob dotem non solutam nequit vir negare debitum, aut cohabitationem; sed non tenetur uxorem alere, si dos non solvatur culpa promittentis (et idem currit si uxor renuat cohabitare), nisi nulla extiterit promissio facta dotis; vel nisi uxor non habeat unde ali possit, et sine sua culpa dos non solvatur, aut nisi ipsa omittat cohabitare absque sua culpa [4]. Casu vero quo vir deprehenderit uxorem fuisse adulteratam, bene poterit ei alimenta denegare, modo negare possit sine illius infamia, puta si crimen jam est notorium; ita communius et probabilius Sanchez, Soto, Salmanticenses, Trullench., etc. Et idem dicunt Salmànticenses, cum aliis, si uxor admiserit oscula ab alio notoria, et etiam occulta, si fuerint nimis lasciva, vel si ipsa sit nobilis [5].

1. Cf. lib. VI, n. 964, dub. 1. — 2. Ibid., n. 954, dub. 2. — 3. Ibid., n. 939. — 4. Ibid., n. 539, dub. 1 et 2. — 5. Ibid., n. 930, dub. 4.

§ IV.

Des empêchements empêchants (ou prohibitifs).

LII. Quels sont les empêchements empêchants. — LIII. 1° *Vetitum*. — 2° *Tempus feriarum*. Si, dans les féries, la consommation du mariage est défendue. De la bénédiction sacerdotale. — 3° *Catechismus*. 4° *Crimen*. 5° *Sponsalia*. 6° *Votum*. Si l'évêque peut dispenser du vœu de chasteté. — LIV. De la clandestinité et des publications. — LV. De l'obligation de dénoncer les empêchements ; et quand la dénonciation empêche. — LVI. Si la rumeur publique suffit. Si les époux interrogés, etc. Si le curé sait l'empêchement. — LVII. Quand l'évêque peut et doit dispenser des publications. — LVIII. Si le vicaire ou le curé peuvent déclarer, etc.

LII. Il y a deux sortes d'empêchements dans le mariage : les uns empêchants, c'est-à-dire qui le rendent illicite, ou en empêchent seulement l'usage; les autres dirimants qui le rendent entièrement nul. Et il est certain même de foi que les uns comme les autres peuvent être établis par l'Eglise, selon que l'a déclaré le concile de Trente, session XIV, canon 4; parce que, bien que l'Eglise ne puisse invalider les sacrements, quand il s'y trouve les conditions requises, néanmoins, comme le sacrement de mariage a le contrat pour base, l'Eglise peut bien, pour un juste motif, invalider le contrat, et puisqu'alors il n'y a plus de contrat, il n'y a pas non plus de sacrement [1] Dans le paragraphe suivant, nous parlerons des empêchements dirimants ; dans celui-ci nous nous contenterons de traiter des empêchements empêchants. Outre le péché mortel et l'excommunication, il y a six empêchements qui rendent le mariage illicite, et ils sont compris dans les vers suivants : « I. Ecclesiæ vetitum. II. Necnon tempus feriarum. III. Atque catechismus. IV. Crimen. V Sponsalia. VI. Votum : impediunt fieri, permittunt facta teneri. »

LIII. 1° *Vetitum*, c'est-à-dire la prohibition de l'évêque ou du curé dans le doute s'il y a empêchement ou inhabilité pour contracter [2]. 2° *Tempus feriarum:* ce sont les féries de l'Avent jus-

1. Cf. lib. VI, n. 679. — 2. Cf. lib. VI, n. 982.

qu'à l'Epiphanie, et du jour des Cendres à l'octave de Pâques. Mais il faut observer ici que, bien qu'il soit défendu dans ces temps de bénir les mariages, comme aussi de faire des festins plus solennels, il ne l'est pas de contracter le mariage, ni d'introduire l'épouse dans la maison de l'époux, si cela se fait sans solennité. Il n'est pas défendu non plus de consommer alors le mariage, comme le disent à bon droit Bellarmin, Sanchez, Ponce, et comme le prouve au long le cardinal Lambertini [1], avec Pignatelli, Filliuccius, Bonacina, Lacroix, etc. : ce que confirme une déclaration de la sacrée Congrégation, où il est dit que les canons qu'opposent les canonistes sont de conseil, mais non point de précepte [2]. Et bien que, suivant quelques-uns, il y ait péché (mais seulement véniel, comme le soutiennent communément Sanchez, Bossius, Soto, Sa, Escobar, etc., contre Concina qui veut que ce péché soit mortel), à omettre tout à fait de recevoir la bénédiction sacerdotale que donne le curé, ou un autre prêtre avec sa permission, pendant la messe désignée dans le Missel pour les premières noces, attendu que les secondes n'ont pas de bénédiction; néanmoins Navarre, Ponce, Laymann, Sanchez, Bellarmin, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Viva, etc., avec le cardinal Lambertini dans l'endroit cité, disent plus communément et avec plus de probabilité qu'il n'y a point véritablement de péché à consommer le mariage avant d'avoir reçu cette bénédiction, et c'est ce qui se prouve par le concile de Trente, session XXIV, chapitre I; par le rituel, où on exhorte à le faire, mais sans le commander; puis enfin d'une manière plus expresse par le canon *Nostrates,* 30, qu. 5, où il est dit : « Et c'est ainsi qu'enfin (les époux), reçoivent la bénédiction et le voile céleste; mais nous ne disons pas qu'il y ait péché, si toutes ces choses n'interviennent pas dans l'alliance nuptiale [3]. » 3° *Catechismus :* qu'entend-on par catéchisme? Les uns disent que c'est la profession de foi qui se fait

1. *Notif.* 89, n. 17. — 2. Sicque demum benedictionem et valamen cœleste suscipiunt; peccatum autem esse, si hæc cuncta in nuptiali fœdere non interveniant, non dicimus (Cf. lib. VI, n. 684, dub. 2.) — 3. Cf. lib. VI, n. 984, dub. 2.

au nom du baptisé, les autres l'expliquent autrement. Du reste, cet empêchement est aujourd'hui levé par le concile de Trente, comme le disent Sanchez, Concina, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc., outre une déclaration de la sacrée Congrégation [1] 4° *Crimen :* sous ce nom on comprenait autrefois certains délits, savoir l'inceste avec sa propre mère, l'enlèvement d'une personne déjà fiancée avec un autre, etc.; mais cet empêchement est également levé aujourd'hui par la désuétude [2]. 5° *Sponsalia,* c'est-à-dire les fiançailles contractées avec une autre personne, mais non encore dissoutes; nous en avons parlé dans le paragraphe précédent. 6° *Votum,* c'est-à-dire le vœu simple de chasteté, ou celui de religion, ou celui encore de ne point se marier. Il faut noter ici que l'évêque, avant la célébration du mariage, ne peut dispenser du vœu de chasteté (quand le vœu est absolu; mais qu'il en est autrement si ce même vœu est pénal ou conditionnel, comme nous l'avons dit au ch. v, n° 49); à moins que, s'il n'accordait la dispense, il n'y eût danger d'incontinence ou de quelque autre grave dommage dans le retard, et que l'on ne pût recourir tout de suite au pape, comme le disent communément Sanchez, Suarez, Lessius, Navarre, Soto, Silvestre, les théologiens de Salamanque [3], etc.; puisque les réserves sont instituées pour l'édification, *in ædificationem,* et non pour la ruine des âmes, *in destructionem.* Mais, quand une fois le mariage est contracté, l'évêque (et même, comme le disent les théologiens de Salamanque, le vicaire général, en vertu des pouvoirs qui lui sont concédés généralement dans tous les cas épiscopaux), peut dispenser du vœu de chasteté formé depuis le mariage, et même de celui que l'un des époux aurait fait avant, comme le disent plus généralement et avec plus de probabilité Soto, Sanchez, saint Antonin, Navarre, Concina, etc., après saint Thomas [4]. Et cette même faculté, les confesseurs mendiants l'ont aussi, comme le disent communément Castropalao,

1. Cf. lib. VI, n. 985. — 2. Ibid., à ces mots : *Dicitur,* etc. — 3. Cf. lib. VI, n. 987, dub. 3. — 4. Ibid., dub. 2.

Wigandt, Sanchez, Suarez, Tournely, les théologiens de Salamanque, etc., etc., en vertu de leurs priviléges [1]. Néanmoins, quant au vœu de chasteté fait par les époux d'un consentement mutuel, le pape seul peut en dispenser, comme le disent avec la plupart des théologiens Sanchez, Sporer, Anaclet, mentionnés dans Ferrari [2]. Du reste, à l'exception du vœu de chasteté et des fiançailles faites avec une autre personne, l'évêque peut dispenser de tous les empêchements empêchants (ou prohibitifs), et de tous les autres qui surviennent au mariage, suivant Castropalao, Bonacina, les théologiens de Salamanque, Lacroix [3], etc.

LIV Outre les empêchements que nous venons de rapporter, il y a encore celui de clandestinité, qui a lieu quand le mariage se fait sans avoir été précédé des trois publications prescrites par le concile de Trente [4] Pour que ces publications soient faites comme elles doivent l'être, il faut 1° qu'elles le soient par le propre curé ou par un autre prêtre qui en ait la permission; 2° qu'elles se fassent dans l'église pendant la messe, comme le prescrit le concile de Trente, bien que Sanchez, Barbosa et Roncaglia disent avec probabilité qu'elles peuvent se faire aussi au moment de la prédication ou de la procession; bien plus, Wigandt, Sanchez, Laymann, Barbosa, Escobar, Filliucius, etc., admettent encore (malgré l'avis contraire de Ponce et des autres), qu'elles peuvent se faire hors de l'église, dans quelque lieu où il y ait grand concours de monde, puisqu'ainsi est de même atteint le but que s'est proposé le concile [5]; 3° qu'elles se fassent dans le lieu de l'origine, comme l'a déclaré plusieurs fois la S.C. [6]. C'est pourquoi, si les fiancés sont de diverses paroisses, il faut que les publications se fassent dans les deux églises; à moins, comme le disent Laymann, Bossius, les théologiens de Salamanque, etc., que les paroisses ne soient tout près l'une de l'autre. Et dans le cas où l'un des époux demeurerait actuellement

1. Cf. lib. VI à ces mots : *An autem*. — 2. Ferrari, *Biblioth.*, sur le mot : *Dubitum conjug.*, art. 2, n. 4, n. 987, dub. 3, in fin. — 3. Cf. lib. VI, *Conc. trid.*, sess. XXIV, c. V. — 4. Cf. lib. VI, n. 991. — 5. Ut refert *P. Zachar.*, *adnot. ad Lacroix*. — 6. Cf. lib. VI. p. 3, n. 477.

mais pour peu de temps, dans un autre lieu, il ne suffirait point d'y faire les publications, mais il faudrait les faire dans la paroisse d'où il est parti, comme le disent avec beaucoup plus de probabilité (malgré l'opinion contraire de Ponce) Sanchez, Concina, Barbosa, Roncaglia, et d'autres encore, outre une déclaration de la sacrée Congrégation. Observons de plus ici que si l'un des fiancés est étranger, le curé ne doit faire les publications qu'après que l'ordinaire (du fiancé) a authentiquement certifié qu'il est libre de tout engagement, comme on le voit par l'instruction de la sacrée Congrégation [1]. 4° Les trois publications doivent se faire pendant trois jours de fête consécutifs, comme le dit le concile de Trente, session XXIV, chap. I, pourvu qu'ils ne se suivent pas sans aucun jour d'intervalle, comme le disent Roncaglia, Sanchez, Ponce, etc., les théologiens de Salamanque, etc., bien que Trullench, Hurtado, Reginald, etc., soutiennent encore avec probabilité que rien n'empêche qu'ils se suivent immédiatement, puisque le concile dit simplement que *ces publications doivent se faire à trois jours de fête consécutifs*, sans ajouter que ces jours ne doivent pas se suivre immédiatement. Les théologiens de Salamanque, Aversa et d'autres permettent encore de faire les publications pendant trois jours de fête non consécutifs, pourvu qu'ils ne soient point séparés par plusieurs jours de fête. Mais Sanchez, Castropalao, Bonacina, Escobar, etc., n'excusent point et, avec raison, ceux qui le feraient, au moins de faute vénielle[2] Observez ici que si, les publications faites, les fiancés restent deux mois encore sans célébrer leur mariage, le Rituel ordonne de les publier de nouveau, à moins que l'évêque n'en décide autrement.

LV Maintenant, supposé que les publications soient faites, on demande si tout individu qui a connaissance de l'empêchement est tenu de le dénoncer, bien qu'il ne puisse le prouver. Ponce, Diana, etc., le nient ; mais l'opinion la plus vraisemblable et plus communément admise l'affirme avec Sanchez, Castropalao, Coninck, Escobar, Laymann, Bonacina, Barbosa,

1. Cf. lib. VI, n, 991, dub. 3, — 2, Cf. lib. VI, n. 992, — 3. *De Sacr. matrim.*

Bossius, les docteurs de Salamanque, etc., parce que le témoignage d'un seul, même criminel ou accusateur, suffit pour empêcher le mariage d'être célébré, jusqu'à ce que la vérité soit éclaircie, comme le disent d'ailleurs avec beaucoup de raison et soutenus du plus grand nombre, Sanchez, le Panormitain (Tudeschi), Navarre, Roncaglia, Castropalao, Bossius, Barbosa, etc., et comme le prouvent le chapitre XII *de Sponsal.*, et enfin le chapitre XXII, *de Testib.*, où il est dit : « Lorsque la mère (de l'un des fiancés) affirme qu'ils sont cousins, on ne doit pas les unir ensemble [1]. » Pareillement encore, la rumeur publique de l'existence d'un empêchement suffit pour empêcher le mariage, comme on le voit par ledit chapitre XXII, *de Testib.* [2] Le témoin est tenu, en outre, de dénoncer l'empêchement, quand même il ne le saurait que sous le secret naturel, et même sous serment, comme le disent Sanchez, Escobar, Bossius, Barbosa, les théologiens de Salamanque, etc., après saint Thomas, qui enseigne que le serment de garder le secret n'oblige point, lorsqu'il s'agit d'empêcher le dommage commun ou celui d'un tiers [3]. Toutefois, cela n'est obligatoire qu'autant qu'une telle dénonciation peut se faire sans inconvénient, parce que le témoin n'est point tenu de la faire à son grave préjudice ou au grand scandale des autres [4]. On suppose de plus que cela ne se fait qu'après avertissement, car avant de dénoncer l'empêchement à l'évêque ou au curé, on est obligé d'avertir les fiancés (si l'avertissement doit être utile), qu'ils ont à se désister d'un tel mariage. Ensuite, pour que la dénonciation que fera le témoin empêche le mariage [5], il est nécessaire 1° que non-seulement il dénonce, mais même qu'il dépose sa dénonciation, quand bien même il s'offrirait de lui-même à déposer, comme le disent Sanchez, Guttierez, Bossius, etc., à moins qu'il ne prouve que le bruit en court dans le monde, parce qu'alors il suffit qu'il fasse la dénonciation, comme on peut l'inférer du chapitre *Non in duo, de Spon.*, etc. 2° Qu'il le dépose

1. Matre asserente ipsos esse consanguineos, non debent conjungi.
2. Cf. lib. VI, n. 995, dub. 1 et 2. — 3. 2, 2, q. 70, a. 1, ad 1. — 4. Cf. lib. VI, n. 995, à ce mot : *Certum*. — 5. Ibid., in fin. — 6. N. 994.

ou le dénonce avec serment; 3° Qu'il le dépose avec science certaine, et non comme pour l'avoir entendu, à moins qu'il ne s'agisse d'un empêchement de parenté ou d'affinité, parce qu'alors il suffit qu'on l'ait appris d'une personne sûre et digne de foi. 4° Il faut que le témoin ne soit pas une personne vile, à moins que le fait ne soit tellement occulte qu'il ne puisse se prouver autrement; puisque là où manquent les moyens de fournir la preuve (juridique), on admet aussi des preuves qui, par elles-mêmes, ne seraient point suffisantes. Tel est le sentiment commun des docteurs [1].

LVI. Il est besoin, en outre, de faire sur cette question quelques autres observations. Observons 1° que le bruit de l'existence d'un empêchement suffit pour empêcher la célébration d'un mariage, comme il a été dit plus haut; mais cela n'a point lieu, si les parents des époux, comme le disent Sanchez, Castropalao, Guttierez, etc., en s'appuyant sur le chapitre *Cum in tua, de Sponsal.*, ou les époux eux-mêmes, comme l'a ajouté Sanchez, jurent qu'il n'y a point d'empêchement [2] Observons 2° que les contractants, quand ils sont légitimement interrogés sur ce point, sont tenus d'avouer l'empêchement qui existe entre eux, ou de s'abstenir de contracter mariage, quand même l'empêchement ne serait point prouvé. Cependant, s'ils en avaient obtenu secrètement la dispense, ils ne seraient point obligés d'avouer l'empêchement qu'il y avait entre eux, supposé qu'il ne fût point prouvé par ailleurs; ainsi pensaient Sylvestre, Laymann, Sanchez, Ponce, Bossius et les autres en général [3]. Observons 3° que le curé, l'évêque ou tout autre juge sont tenus d'empêcher le mariage, quand même ils auraient seuls connaissance de l'empêchement, à moins qu'ils ne le sussent que sous le sceau de la confession. On n'a point à objecter que l'on ne peut refuser les sacrements au pécheur occulte, quand il les demande publiquement : car cela est vrai, lorsqu'il n'y a pas d'autre mal à encourir que de souffrir la réception sacrilége d'un sacrement; mais non, quand il faut aller au-devant d'autres

1. Cf. lib. VI, n. 997. — 2. N. 999. — 3. N. 1000.

dommages graves qui sont l'effet ordinaire des mariages invalides : c'est ce qu'ont soutenu justement Sanchez, Castropalao, Bossius, Coninck, Roncaglia, Escobar, etc., contre Ponce[1] Et remarquez, à cette occasion, que le curé est obligé sous peine de péché grave, quand il se présente quelque mariage à faire, de s'informer soigneusement s'il n'y a point quelque empêchement[2]

LVII. Observez 4° que l'évêque, d'après le concile de Trente[3], peut dispenser de deux publications sur les trois, et même de toutes, quand il y a une juste cause, comme lorsqu'il y a soupçon probable que le mariage serait empêché malicieusement, comme il a été dit dans le même concile, et encore pour d'autres causes, comme l'ont dit Sanchez, Barbosa, Ponce, Cabassut, Bonacina, Bossius, les docteurs de Salamanque, etc., savoir : si le mariage doit se faire entre de grands personnages, ou des personnes âgées ou très-inégales de condition, d'âge, de fortune, ou sous d'autres rapports ; ou bien s'il est moralement certain qu'il n'y a point d'empêchement ; autrement, si l'évêque dispense, il doit toujours s'assurer, au moins par d'autres moyens, qu'il n'y en a point[4] Et quand la dispense est nécessaire pour éviter un grave dommage spirituel ou temporel, ou pour écarter tout obstacle à l'obtention de quelque avantage notable, même privé, alors (comme le disent Ponce, Sanchez, Barbosa, Filliucius, Bossius, Coninck, etc.), l'évêque est obligé d'accorder cette dispense, par exemple : 1° dans le cas prévu par le concile de Trente, où il serait à craindre qu'on ne s'opposât injustement au mariage ; 2° si le mariage était nécessaire pour éviter le déshonneur des fiancés ou de l'enfant à naître, par exemple, si la fiancée s'était laissée corrompre, et que le fiancé fût menacé d'une mort prochaine, ou qu'il eût à faire un long voyage, ou qu'on eût à craindre qu'il ne changeât de volonté ; 3° si le jeune homme était pressé par ses parents d'épouser de préférence une personne indigne ; 4° si l'on avait à redouter quelque

1. Cf lib. VI, n. 1002. — 2. Ibid., n. 54, au mot : *Certum*. — 3. Sess. XXIX, c. I. — 4. Cf. lib, VI, n. 1006.

grave danger spirituel ou temporel ; 5° si le temps de l'avent ou du carême était proche, comme l'ajoute Roncaglia ; et de même enfin pour toute autre cause raisonnable au jugement des hommes sages[1]. Toutefois, Bossius ajoute[2] que, si jamais, malgré ces causes de dispense, l'évêque refusait injustement de l'accorder, les fiancés devraient recourir au juge supérieur, mais qu'en attendant ils ne pourraient contracter, à moins qu'il n'y eût péril dans le retard, et qu'il ne fût pas possible d'aller trouver le supérieur. Observez ici en dernier lieu que le concile ordonne que, lorsqu'il arrive d'accorder la dispense des publications (à faire avant le mariage), *ante consummationem fiant denuntiationes in ecclesia, nisi ordinarius judicaverit, ut remittantur*.

LVIII. On demande ici finalement si le vicaire général et même le curé peuvent dispenser des publications. Quant au vicaire général, il est plus probable qu'il le peut, puisqu'il fait un même tribunal avec l'évêque ; ainsi pensent dans le plus grand concert Sanchez, Castropalao, Navarre, Bonacina, Wigandt, Roncaglia, Filliucius, contrairement à Ponce et à Diana[3]. Au contraire, le curé n'a en cela aucune juridiction ; et, par conséquent, s'il a la témérité d'assister à un mariage sans publications préalables, il encourt la suspense de son office pour trois ans, mais *de ferenda sententia*, comme on peut l'inférer du chapitre *Cum inhibitio*, § *Sane, de cland. desp.* Néanmoins, Sanchez, Laymann, Lacroix, Roncaglia, Gobat et Elbel disent avec probabilité que, dans le cas où l'évêque est tenu de dispenser, si l'on ne peut recourir à lui, et que, d'un autre côté, l'affaire ne souffre pas de délai, le curé peut alors non accorder, il est vrai, la dispense, mais (pourvu qu'il soit certain qu'il n'y a point d'empêchement) déclarer que dans ce cas le précepte de faire les publications n'oblige point. Bien plus, Ponce, Castropalao, Bossius, les théologiens de Salamanque, Busambaum, Sanchez, Coninck, Soto, Escobar, ajoutent qu'alors les époux eux-mêmes, s'ils sont certains qu'il

1. Cf. lib. VI, n. 1005. — 2. Boss., t. I, c. VII, n. 34. — 3. Cf. lib. VI, n. 1007, dub. 1.

n'y a aucun empêchement entre eux, peuvent contracter sans publications[1].

§ V.

Des empêchements dirimants.

LIX. Indication des empêchements dirimants. — LX. 1. De l'erreur sur la personne et sur la qualité. — LXI. 2. De la condition. 3. Du vœu. 4. De la parenté. — LXII. 5. Du crime. — LXIII. 6. De la disparité de culte. 7. De la violence et de la crainte. — LXIV. 8. De l'ordre. 9. Du lien. 10. De l'honnêteté publique. — LXV. 11. De l'âge. — LXVI. 12. De l'affinité. — LXVII. De l'empêchement *ad petendum;* et quel est celui qui peut dispenser de cet empêchement. — LXVIII. 13. De la clandestinité, et de l'assistance des témoins. — LXIX et LXX. De l'assistance du curé. — LXXI. Des vagabonds et des voyageurs. — LXXII. Quelle assistance du curé est-elle requise? — LXXIII. 14. De l'impuissance. — LXXIV. 15. Du rapt.

LIX. Les empêchements dirimants (outre le défaut de consentement) sont les suivants : 1° *Error;* 2° *Conditio;* 3° *Votum;* 4° *Cognatio;* 5° *Crimen;* 6° *Cultus disparitas;* 7° *Vis;* 8° *Ordo;* 9° *Ligamen;* 10° *Honestas;* 11° *Ætas;* 12° *Affinis ;* 13° *Si clandestinus;* 14° *Et impos;* 15° *Raptave sit mulier, nec parti reddita tutæ.*

Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

LX. Parlons de chacun de ces empêchements en particulier: 1° *Error.* L'erreur touchant la personne annule de droit naturel le mariage, quand même elle serait vincible et concomitante, et qu'elle n'eût point été la cause du contrat, en sorte que, si elle avait été connue, le mariage n'en aurait pas moins eu lieu[2]. L'erreur, au contraire, touchant la qualité de la personne, par exemple, si elle est réputée noble, vierge ou riche, et qu'elle ne soit point telle, n'annule point assurément le mariage : ce qui est vrai encore, d'après le sentiment commun et le plus vraisemblable, qu'ont soutenu Sanchez, Molina, Laymann, Navarre, Concina, Habert, Roncaglia, Gonzalez, les théo-

1. Lib. VI, n. 1007. dub. 2. — 2. Ibid., n. 1010.

logiens de Salamanque, etc., après saint Thomas [1], contre Ponce et quelques autres, quand même cette erreur aurait été la cause du contrat, puisqu'il y a consentement pour ce qui concerne la substance du mariage, qui consiste dans l'identité de la personne ; autrement, si l'on avait à vérifier toutes les qualités que les fiancés s'imaginent voir qu'il y a entre eux, une infinité de mariages resteraient douteux et sujets à litige [2]. Si cependant la qualité allait jusqu'à se confondre avec la substance, les docteurs disent communément qu'alors l'erreur même touchant la qualité annulerait le mariage. Or, il y a trois règles pour discerner quand l'erreur touchant la qualité retombe sur la substance. La première, quand l'un des fiancés entend actuellement, ou a entendu tout d'abord, sans avoir depuis changé de volonté, ne vouloir contracter que sous la condition de trouver cette qualité dans l'autre. Ainsi pensent Sanchez, Ponce, Castropalao, les théologiens de Salamanque, et les autres en général [3] La seconde, quand la qualité est individuelle, ou propre à une personne exclusivement à toute autre, par exemple, si le fiancé entendait contracter avec la fille aînée du roi de France ; ainsi pensent Castropalao, l'auteur de la *Théologie de Périgueux*, Habert, Laymann, Holzmann et Sporer ; mais non s'il entendait contracter avec l'une de ses filles, parce qu'alors la qualité ne serait point individuelle, mais serait commune à toutes les filles du roi ; et encore moins s'il entendait épouser une fille du roi, à moins que son intention principale ne fût de ne vouloir contracter qu'avec une personne royale [4], comme nous allons le dire à propos de la troisième règle. La troisième donc, c'est quand le contractant a principalement en vue la qualité, et moins principalement la personne, comme s'il disait : « Je veux épouser une noble, telle, je pense, qu'est N. N. » Il en serait autrement ensuite, s'il disait : « Je veux épouser N. N., que je crois noble ; » ainsi résolvent la question Soto, Silvestre, Abul. (Tostat, évêque d'Avila), Holzmann, Tamburino, et d'autres encore avec saint Thomas [5]

1. *Suppl.* q. 51, a. 2, c. et ad 3m. — 2. Cf. Lib. VI, n. 1011 et 1012. — 3. Ibid., n. 1013 et 1014. — 4. Cf. lib. VI, n. 1015. — 5. Ibid, n. 1016.

LXI. 2° *Conditio.* Par condition, on entend la condition servile; c'est pourquoi celui qui, sans le savoir, contracterait avec une esclave, ferait un mariage nul [1], et cela quand même l'ignorance serait crasse, comme le disent avec plus de probabilité Sanchez, Coninck, les théologiens de Salamanque, etc., contrairement à Soto [2] Il en serait autrement ensuite, s'il savait d'avance qu'elle est esclave, car il contracterait alors validement; mais il suivrait de là qu'il deviendrait irrégulier d'après le chapitre *Si quis, dist.* 34 [3]. De même encore que le mariage serait valide si c'était lui-même qui fût esclave, comme le soutiennent avec plus de probabilité, à la suite de saint Thomas [4], Sanchez, les théologiens de Salamanque, Bonacina [5], etc. La même chose aurait lieu, comme le disent avec une égale probabilité Sanchez, Bonacina, etc., contre Castropalao [6], si l'esclave devenait libre par le fait de son mariage, ce qui arrive quand le patron donne lui-même à l'esclave le titre de sa dot, ou qu'il la prend pour femme, ou bien la donne pour femme à un autre qui ignore sa condition d'esclave. 3° Par *votum*, on entend le vœu de chasteté qui se fait en recevant les ordres sacrés, ou en faisant librement profession religieuse ; nous disons *librement*, puisqu'elle serait nulle, si elle était faite par crainte [7] On demande ensuite : le pape peut-il dispenser du vœu fait dans la profession? Nous répondrons qu'il est très-probable que oui, avec saint Thomas [8], saint Antonin, Suarez, Castropalao, Lessius, Sanchez, Cajetan, Ponce [9], etc.; et la même chose se doit dire du vœu inséparable de l'ordre sacré [10] 4° *Cognatio.* La parenté est de trois espèces ; la première est la parenté légale qui provient de l'adoption parfaite, c'est-à-dire faite avec le rescrit du souverain ; et elle annule le mariage entre l'adoptant et l'adopté, et entre la femme et les descendants de l'adopté, en outre, entre la femme de l'adoptant et les proches de celui-ci au premier degré : c'est ce qu'on voit par le chapitre *Per adoptionem*, 3, q. 3, et par le cha-

1. Cf. lib. VI, n. 1017. — 2. Ibid., n. 1019. — 3. Ibid., n. 1018. — 4. Suppl., q. 52, art. 1, ad 1. — 5. Cf. Lib. VI, n. 1018, à ces mots : *Si vero.* — 6. N. 1022. — 7. Ibid., n. 1024. — 8. In IV, d. 38, q. 1, a. 4, q. 1, ad. 1. — 9. Cf. lib. III, n. 156, au mot : *Quær.* — 10. Ibid. et lib. VI, n. 1059.

pitre *Diligere*, 30, q. 3[1]. La seconde est la parenté spirituelle, qui provient du baptême ou de la confirmation; or, celle-ci rompt le mariage entre le baptisant et la personne baptisée, de même entre le parrain et sa filleule, ou entre la marraine et son filleul, et entre ses père et mère, comme cela résulte du chapitre I, *de Cogn. spir*, *in* 6, et aussi du concile de Trente, session XXIV, chapitre II[2]. Voyez ce qui a été dit au chapitre XIV, n° 33. La troisième est la parenté charnelle, qui provient de la consanguinité des personnes qui descendent de la même souche, et si elle est en ligne transversale, elle rompt le mariage, en vertu de la loi ecclésiastique, jusqu'au quatrième degré ; mais, en ligne directe, elle le rompt indéfiniment[3] Si cette cause de nullité, en ligne directe, vient de la loi naturelle ou du droit ecclésiastique, c'est là une question ; du reste, il est probable que ce n'est qu'au premier degré, en ligne directe, que le mariage est prohibé par la loi naturelle, de sorte que le pape pourrait bien dispenser dans tous les autres degrés ; c'est ce qu'ont pensé Lessius, Lugo, Sanchez, les théologiens de Salamanque, Roncaglia, etc. Voyez ce qui en a été dit au chapitre IX, n° 18. Pour distinguer ensuite les degrés de consanguinité, voici quelles en sont les règles : 1° en ligne directe, il y a autant de degrés qu'il y a de personnes, moins la souche qui jamais ne compte dans le nombre. 2° En ligne transversale égale, il y a autant de degrés qui séparent le fiancé de sa fiancée, qu'il y en a qui séparent chacun d'eux de la souche qui leur est commune. 3° En ligne transversale inégale, les fiancés sont distants l'un de l'autre dans la même mesure que le plus éloigné est distant de la souche commune[4]. Observez ici que, d'après la bulle *Sanctissimus* de saint Pie V, le pape n'entend point accorder de dispense dans la ligne transversale, si la supplique n'exprime (quand tel est le cas) le degré le plus proche et le plus éloigné, toutes les fois que le plus proche des deux est le premier [5].

LXII. 5° *Crimen*. Les crimes qui invalident le mariage sont

1. Cf. lib. VI, n. 1017. — 2. Ibid., n. 1028. — 3. Ibid., n. 1039. — 4. Ibid., au mot : *Primo*. — 5. Ibid., au mot : *Advertendum*.

au nombre de trois : l'homicide, l'adultère et le rapt. Nous parlerons de ce dernier plus loin, au n° 75, et nous nous bornerons à parler ici de l'homicide et de l'adultère ; or, cet empêchement s'encourt dans trois cas, savoir premièrement, *utroque patrante* (le *patrante* regarde le seul homicide, et non pas l'adultère) ; secondement *uno patrante ;* troisièmement *nemine patrante*. Et d'abord, *utroque patrante* s'entend quand les deux époux ont conspiré (mais sans adultère) à la mort de l'époux ou de l'épouse de l'un des deux, dans l'intention de s'épouser [1] ; ou du moins quand l'un des deux a eu cette intention et l'a communiquée à l'autre, comme le soutiennent avec plus de probabilité Ponce, Vasquez, Perez, Diana, les théologiens de Salamanque, etc., contre Sanchez et Castropalao, suivant lesquels l'empêchement s'encourt lors même qu'une telle intention de mariage n'aurait point été manifestée à l'autre partie. Du reste, je juge suffisant, en même temps que nécessaire, que l'intention soit manifestée par des indices suffisamment significatifs, par exemple, par des cadeaux, par des lettres amoureuses ou par d'autres marques d'affection et de familiarité données entre les parties [2] 2° *Uno patrante,* quand une des deux parties, sans que l'autre ait été d'intelligence, a tué son conjoint, et de plus a commis l'adultère avec la partie qu'elle veut épouser, comme on le voit par le chapitre *Si quis*, caus. 31, qu. I, et par le chapitre *Propositum* 1, *de eo qui duxit*. Mais pour contracter cet empêchement, il faut 1° que l'adultère précède l'homicide ; 2° ut adulterium sit perfecte consummatum cum seminatione intra vas, non tantum ex parte viri, sed etiam mulieris, juxta sententiam S. Bonaventuræ, Innocentii, Hostiens., Viguer, et P Concinæ, qui tradit eam ut communem ; et merito probabilem vocant Sanchez, Castr., Ronc., Salm., etc. Ratio, quia hoc impedimentum habet rationem pœnæ, et quævis pœna non incurritur, nisi crimen sit perfecte consummatum in suo genere ; ut autem adulterium sit perfecte consummatum, requiritur ut adulteri fiant una caro per utriusque

1 Cf. lib. VI, n. 1033 à cet endroit : *ex* 1. — 2. Ibid., n. 1034.

seminationem, mixtionemque seminum ; ait enim D. Thomas (cujus verba proferimus infra, n. 67, in fin.) quod tantum per mixtionem seminum vir et fœmina efficiuntur una caro[1]. 3° Que les deux adultères aient l'un comme l'autre connaissance du précédent mariage; c'est pourquoi il est probable (comme le disent Sanchez, Rebel, Aversa, Busembaum et les théologiens de Salamanque), que l'ignorance même coupable excuse, au moins quand elle n'est point affectée[2] Il faut 4° que le meurtre soit commis dans l'intention d'épouser l'adultère, et que cette intention lui soit manifestée (au moins par des indices précédents, comme nous l'avons dit plus haut); ainsi pensent Sanchez, Ponce, Perez, Vasquez, les théologiens de Salamanque[3] 3° *Neutro patrante* s'entend quand il n'y a pas eu d'homicide, mais seulement adultère avec la promesse de mariage, comme on le voit par le chapitre final *De eo qui duxit*, etc. Pour encourir cet empêchement, il faut d'abord que l'adultère et la promesse aient eu lieu durant la vie de l'époux; en second lieu, que la promesse n'ait point été révoquée avant l'adultère; en troisième lieu, que la promesse ait été acceptée; cette doctrine est certaine au jugement des docteurs[4]. Mais il est d'autres points qui restent douteux, et touchant lesquels nous disons 1°, avec Sanchez, Castropalao et Guttierez (contre Ponce), qu'il est probable que, pour qu'on puisse dire que la promesse faite par le mari adultère avait été acceptée par sa complice, il ne suffit point que celle-ci ne lui ait pas fait de réponse[5]. Nous disons 2°, avec Laymann, Bonacina, les théologiens de Salamanque, Lacroix, Holzmann, Sporer, Elbel, etc., (contre Sanchez, Castropalao, etc.), qu'il est plus probable et plus communément admis qu'il ne suffit point qu'il y ait eu fiction de promesse, car le texte cité dit qu'une promesse feinte n'est point une promesse[6]. Nous disons 3° qu'il ne suffit point d'une promesse conditionnelle, car, puisqu'il s'agit ici d'une peine, on doit entendre par la promesse dont fait mention le

1. Cf. lib. VI, n. 136, à ces mots : *Hic autem.* — 2. Ibid., au mot : *Requ.* 5. — Ibid., à ce mot : *Requ.* 6. — 4. Cf. lib. VI, n. 1037. — 5. Ibid., n. 1038. — 6. Ibid., n. 1039.

texte, une promesse absolue, comme le disent encore avec plus de probabilité Laymann, Concina, Perez, Holzmann, contre Sanchez, Tournely, etc. Nous disons 4° d'un autre côté, avec Sanchez, Bonacina, Castropalao, Soto, Coninck, Silvestre, etc., que selon le sentiment le plus probable et le plus généralement admis, il n'est pas besoin que la promesse ait été mutuelle, puisque dans les chapitres I et IV, *De eo qui duxit*, etc., on ne fait aucune mention de promesses réciproques, mais seulement de la parole donnée [1] On doit observer, en outre, qu'à ces trois délits dont nous venons de parler, il peut s'en joindre un quatrième qui constituerait de même un empêchement; ce délit, ce serait l'adultère avec *matrimonio attentato*, c'est-à-dire quand le mari, du vivant de sa femme, en connaît charnellement une autre, et que celle-ci commet l'attentat de l'épouser; ce mariage serait nul, soit que le commerce adultère ait eu lieu avant l'attentat, soit qu'il n'ait eu lieu qu'après, comme on le voit par les chapitres II, IV, V et VIII, *De eo qui duxit* [2] Quant à celui qui, du vivant de sa femme, donnerait sa parole à une autre femme de l'épouser, mais sans adultère et sans attentat de mariage, il ne contracterait point d'empêchement, mais il ne serait point pour cela exempt de faute grave, comme le disent communément Sanchez, Laymann, Bonacina, Castropalao, Elbel, etc., et on le prouve par le chapitre final *De eo qui duxit* [3]

LXIII. 6. *Disparitas cultus*. Par ces mots on entend la disparité de religion. Or, cette disparité rompt le mariage entre une personne qui aurait reçu le baptême et une autre qui ne l'aurait point reçu; mais elle ne le rompt point entre personnes baptisées, comme entre un catholique et une hérétique : seulement elle l'empêche et le rend illicite, à moins que le pape n'en accorde la dispense, comme on le prouve par le chapitre I, *De divort.*, et par la bulle de Benoît XIV, *Matrimonia*, publiée en date du 4 de novembre 1741 [4] — 7. *Vis*. On entend par ce mot non-seulement la violence, mais aussi la crainte, qui rompt le

1. Cf. lib. VI. n. 1042. — 2. Ibid., n. 1043. — 3. Ibid., n. 1045. — 4. Ibid., n. 1044.

mariage, tant en vertu de la loi ecclésiastique, comme le prouvent le chapitre *Significavit*, et le chapitre *Veniens*, etc., *De eo qui duxit*, etc., qu'en vertu de la loi naturelle[1]. Or, elle le rompt, quand même on en aurait fait serment; à moins que le serment n'ait été de donner un consentement libre; parce qu'alors il oblige certainement, comme le dit le P Viva[2] Mais pour que la crainte annule le mariage, elle doit être 1° grave, parce qu'une crainte légère ne suffit point, comme on doit le penser avec la grande majorité des théologiens, tels que Ponce Castropalao, Sanchez, Tamburino, Bossius, Viva (contre Lugo et Navarre) à la suite de saint Thomas[3], qui a dit que : « l'impression de la crainte, qui a la force d'ébranler un homme de cœur annule le mariage, mais non une autre crainte que celle-là. » La raison en est, que ni la loi naturelle, ni la loi positive ne demandent que la crainte, quand elle est légère, annule le mariage[4] Par crainte grave, on entend le danger de mort, ou d'exil, de prison, d'infamie, ou de perte considérable de biens, ou bien de l'excommunication, ou enfin de tout autre grave dommage que craindrait le contractant, soit pour lui-même soit pour ses parents jusqu'au quatrième degré; tel est le sentiment commun des docteurs[5]. Quant à la crainte purement révérentielle que peuvent inspirer des parents, des aïeux, des patrons, des prélats et des tuteurs (Ponce, Sanchez, Bossius, etc., ajoutent même des oncles, des frères aînés), nous disons avec le sentiment commun qu'ont soutenu Lessius, Soto, Sanchez, Suarez, Molina, Laymann, Bonacina, Ponce, etc., qu'appuie une décision de la Rote romaine, contrairement à quelques canonistes, qu'elle ne suffit point pour annuler le mariage, excepté quand il s'y joint la crainte de quelque mal considérable, comme serait d'une longue haine, d'une grave indignation, de recevoir des coups violents, etc.; car, comme le dit très-bien Ponce, la crainte simplement révérentielle n est point propre-

1. Cf. lib. VI, n. 1045 et 1054. — 2. Ibid., n. 1045.
3. Coactio metus quæ cadit in constantem, tollit matrimonium, et non alia (*Suppl.*, q. 47, art. 3.).
4. Cf. lib. VI, n. 1055. — 5. Ibid., n. 1047 et 1048.

ment une crainte, mais un simple respect qui n'implique la crainte d'aucun mal, mais seulement une certaine honte, qui provient de nous-mêmes plutôt que du dehors, comme on l'explique ci-après[1]. 2° Cette crainte doit venir du dehors, *ab extrinseco*, c'est-à-dire d'une autre personne; et il ne suffit point qu'elle soit *ab intrinseco*, comme si quelqu'un contractait pour se préserver de quelque dommage, sans en être menacé par personne, mais uniquement à cause de l'appréhension qu'il en a; ainsi pensent avec le commun des théologiens Sanchez, Ponce, Soto, Roncaglia, les docteurs de Salamanque[2], etc. 3° Elle doit être causée injustement (*a*) ;et par conséquent, si un fiancé, après avoir promis de contracter mariage, le contractait par crainte de la prison dont le menacerait justement le juge, ou de l'accusation dont le menacerait la famille de sa fiancée, le mariage serait alors valide[3] 4° Cette crainte injuste (*b*) doit être imprimée dans le but spécial d'extorquer le mariage; par conséquent, si celui qui a violé une jeune personne l'a prise pour fiancée par la crainte des menaces que lui ont faites les parents pour le cas où il ne l'épouserait pas, et qu'ensuite il l'épouse, le mariage est nul; mais non si les parents le menaçaient de la mort à cause de la violence faite à leur fille, et qu'il l'épousât pour se délivrer du péril; ainsi pensent communément Sanchez, Bonacina, Roncaglia[4], etc. On doute ensuite si, quand un mariage se trouve annulé à cause que la crainte en a été le mobile, la partie même qui a fait avoir cette crainte reste libre de l'obligation de le contracter. Sanchez, Soto, Castropalao, Busembaum, Hurtado, etc., affirment avec probabilité

1. Cf. lib. VI, n. 1056. — 2. Ibid., 1049. — 3. Ibid. — 4. Ibid., n. 1049 ad 1053, ubi alii casus discutiuntur.

a). Le texte italien porte *giustamente incusso*. C'est une erreur visible commise par l'imprimeur. La *Théologie morale* dit, au contraire : *Ut motus sit injuste incussus*.

b). Ce mot « injuste, » *meto ingiusto*, nous semble être de trop ici : que la crainte soit juste, ou qu'elle soit injuste, le mariage est toujours nul par défaut de consentement, comme le prouve l'exemple même cité par notre saint docteur : car rien ne pourrait être plus justement mérité que la crainte que causeraient à un corrupteur les menaces de parents outragés dans la personne de leur fille. (*Notes de l'éditeur.*)

qu'il doit en être ainsi; mais le sentiment contraire, soutenu par Ponce, Navarre, Coninck, les théologiens de Salamanque, etc., me paraît plus probable, comme on le prouve par le chapitre I, *De eo qui duxit*, etc.; parce que nul ne doit tirer avantage du délit qu'il a commis. Bien plus, nous disons avec Castropalao que l'homme qui a intimidé sa victime est tenu en tout point de l'épouser, s'il ne peut autrement réparer son honneur [1]

LXIV 8. *Ordo*. On entend par ce mot l'ordre sacré, qui rompt le mariage; non il est vrai, en vertu de la loi divine, comme le prétendent quelques-uns, mais en vertu de la loi ecclésiastique, comme l'enseignent avec plus de probabilité Sanchez, Suarez, Ponce, Bellarmin, etc., avec saint Bonaventure et saint Thomas, qui a dit: « Mais que (l'ordre) empêche le mariage, cela vient de l'institution de l'Eglise [2]; » parce que le vœu de chasteté de lui-même, quand il est simple, n'annule certainement point le mariage; si donc il l'annule, c'est parce qu'il est solennel: or, comme cette solennité a pour toute cause la loi de l'Eglise, le pape, pour cette raison, peut bien en accorder la dispense [3] —9. *Ligamen*: ce mot s'entend du lien qui résulterait d'un autre mariage contracté d'avance, et qui empêche qu'on puisse en contracter un nouveau avec une autre personne, à moins d'être moralement certain de la mort de cette dernière. Dans le cas où celle-ci (qu'on aurait crue morte) reparaîtrait, ce serait à elle que devrait retourner celui qui aurait contracté un autre mariage [4] 10. *Honestas*, c'est-à-dire l'honnêteté publique, qui annule le mariage de celui qui, s'étant fiancé avec une personne, prétendrait se marier avec une cousine au premier degré de la première, en conséquence du droit nouveau, établi par le concile de Trente, tandis que, suivant le droit ancien, cet empêchement se prolongerait jusqu'au quatrième degré. Notons ici 1° que cet empêchement ne saurait avoir pour cause des fiançailles indéterminées (par

1. Cf. lib. VI, n. 1057
2. Sed quod (ordo) impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiæ habet (In 4, 27, q. 1, a. 1).
3. Cf. lib. VI, n. 1058 et 1059. — 4. Ibid., n. 1060.

exemple, des fiançailles qu'on serait convenu de faire avec une des filles de Pierre, sans dire avec laquelle), comme on le voit par le chapitre I, *de Sponsal.*, in 6; ni des fiançailles conditionnelles, à moins que la condition ne soit actuellement remplie, comme le disent, avec le commun des théologiens, Sanchez, Castropalao, Bonacina, les docteurs de Salamanque, et comme cela est certain par la déclaration de Boniface VIII, mentionnée par Tournely[1] Notons 2° qu'un mariage conclu, *ratum* (mais non encore consommé), produit de même l'empêchement d'honnêteté publique, et de plus jusqu'au quatrième degré, quand même il serait nul, pourvu que sa nullité n'ait pas pour cause le défaut de consentement, parce que, sur cet autre point, le droit ancien n'a été modifié en rien par le concile : c'est ce qu'on pense communément avec Sanchez, Ponce, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc. Mais on demande à ce propos si cet empêchement a lieu encore. quand la nullité du contrat de mariage a pour cause le défaut de consentement : Sanchez, Ponce et d'autres l'affirment toutes les fois que ce défaut est occulte (et ils disent la même chose des fiançailles nulles par suite d'un défaut occulte quelconque, quand elles sont valides au for extérieur). Mais Castropalao, Bonacina, Tournely, Coninck, les théologiens de Salamanque, Concina, etc., le nient avec plus de probabilité, parce que dans le texte cité plus haut il est dit généralement que l'empêchement ne naît point du mariage nul par défaut de consentement; et Barbosa rapporte que cela a été ainsi déclaré même par la sacrée Congrégation. Ensuite, quant aux fiançailles, le concile de Trente, session XXIV, chapitre III, a dit indistinctement, « que les fiançailles nulles pour quelque raison que ce soit, n'engendrent aucun empêchement[2]. » Notons 3° que les fiançailles, quand même elles seraient dissoutes d'un consentement mutuel, ou pour toute autre juste cause, engendrent néanmoins l'empêchement, comme le disent à juste droit Sanchez, Tournely, Concina, Soto, Laymann, Bonacina, les théologiens

1. Cf. lib. VI, n. 1061. — 2. Sponsalia quacumque ratione invalida. — Cf. lib. VI, n. 1062.

de Salamanque, etc. (contrairement à Ponce et à Castropalao). La raison en est que des fiançailles valides, comme le dit le concile, engendrent l'empêchement; et par conséquent, cet empêchement ne peut ensuite être levé par la seule volonté des fiancés, ou par toute autre cause qui pourrait survenir. Or, ce sentiment (comme le dit avec raison Lacroix) doit en tout cas être admis comme certain, depuis la déclaration de la sacrée Congrégation, approuvée par Alexandre VII, le 6 juillet 1668, et par laquelle il a été fait défense de le révoquer désormais en doute[1] Notons 4° que l'empêchement d'honnêteté publique naît encore d'un mariage nul pour cause de clandestinité, c'est-à-dire pour avoir été contracté sans curé ni témoins, comme le soutiennent Ponce, Castropalao, Pignatelli, Roncaglia, les théologiens de Salamanque, Tournely, Concina, Laymann, etc., contre Sanchez, Navarre et Coninck, et comme aussi l'a déclaré la sacrée Congrégation[2]. Observons en outre ici que le mariage contracté par quelqu'un avec la sœur de sa première femme, mais nul par là même pour cause d'honnêteté publique, ne produit point l'empêchement au préjudice des fiançailles faites avec la première, comme on le voit par le chapitre cité, *de Sponsal.*, *in* 6[3].

LXV 11. *Ætas*, c'est-à-dire que si l'époux a moins de quatorze ans accomplis, ou l'épouse moins de douze, le mariage est nul, comme cela se prouve par les chapitres VI, X, XIV, *de Desp. impub.*, pourvu qu'en eux la malice ne supplée point l'âge, suivant l'exception posée par le canon *De illis*, IX, *eodem tit.*; mais cela doit s'entendre de ceux-là seulement qui, quoique encore impubères, sont sur le point d'atteindre l'âge de puberté, et qui, en outre, ont non-seulement la puissance de procréer, mais encore la capacité de comprendre les conséquences du lien conjugal, qui, pour être contracté, demande le parfait discernement, comme le disent Sanchez, Soto, et d'autres avec saint Thomas[4]. On demande ici « An matrimonium sit nullum,

1. Cf. lib. VI, 1066. — 2. Ibid., n. 1064. — 3. Ibid., à ce mot : *Notandum*. — 4. Ibid., n. 1065.

« si pueri etiam completa ætate nequeant coire. » Quelques-uns l'affirment; mais on le nie communément avec Navarre, Castropalao, Sanchez, Silvestre, Escobar, etc., puisqu'il n'est exprimé dans aucune loi que le mariage entre enfants pubères soit nul, « si adhuc potentia generandi careant; » car alors l'impuissance doit être considérée plutôt comme passagère, que comme perpétuelle; de sorte qu'alors, comme on le dit plus communément avec Castropalao, Ponce, Sanchez, Silvestre, Escobar, etc., on doit attendre pour le jeune homme jusqu'à l'âge de dix-huit ans, et pour la jeune fille au moins jusqu'à celui de quatorze ans[1]. Notons ici que le mariage entre personnes âgées, quand même elles seraient décrépites, est valide, pourvu que « possint coire saltem arte medicinæ. » Tel est le sentiment que soutiennent en commun Sanchez, les théologiens de Salamanque, et autres à la suite de saint Thomas[2]

LXVI. 12. *Affinis*. L'affinité est celle qui naît de l'union charnelle de l'un des fiancés avec la cousine ou le cousin de l'autre. Or, cette affinité annule le mariage jusqu'au quatrième degré, si elle provient d'une union licite, et jusqu'au second si on l'a contracté par un commerce illicite, ainsi que l'a établi le concile de Trente[3]. Notez ici que l'affinité n'engendre point d'autre affinité ; c'est pourquoi les deux frères peuvent épouser les deux sœurs[4]; et le beau-père peut se marier avec celle qui a été la femme de son beau-fils, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation[5]. Notez de plus que si quelqu'un avait commerce avec la sœur de sa fiancée, il ne pourrait plus se marier avec ni l'une ni l'autre sans dispense; mais si après la dispense obtenue il péchait de nouveau avec la même sœur de sa fiancée, il n'aurait plus besoin d'une nouvelle dispense; et cela, quand même la dispense aurait été mise à exécution, comme le soutiennent avec plus de probabilité Sanchez, Tournely, Anaclet, Guttierez, etc., contre Habert et Elbel, et comme le prouve une déclaration de la sacrée Congrégation, sur ce motif, que l'affinité a été d'avance levée

1. Cf. lib. VI, n. 1067. — 2. Ibid., à ce mot : *Matrimonium*. — 3. Sess. XXIV, c. IV. — 4. Cf. lib. VI, n. 1068 et 1069. — 5. *P. Zachar. ad Croix*, lib. VI, p. 2, n. 693.

par la dispense, à cette fin qu'il puisse contracter ce même mariage. C'est encore ce qu'a répondu le Saint-Père, le 21 septembre 1752, dans un bref dont j'ai reconnu l'authenticité. Le cardinal Lambertini[1] fait observer ensuite, avec Filliuccius, Clériсat, Tamburino, que si, après que la dispense a été obtenue au for de la conscience, l'empêchement venait à être dénoncé au for extérieur, et que les époux ne puissent donner aucune preuve de la dispense, l'évêque ou le curé devrait alors s'en rapporter au témoignage attestant que la dispense a été effectivement obtenue[2].

LXVII. Notons en outre que le susdit empêchement d'affinité annule le mariage quand il en précède la célébration; mais que si, après le mariage contracté, l'un des époux avait commerce avec une personne parente de l'autre au premier ou ou second degré, dès lors il perdrait tout droit de demander le devoir, comme on peut l'inférer du chapitre *Si quis* 1, *de eo qui dux.*, etc. et par la déclaration de Grégoire XIII[3]. Observez ensuite qu'on est exempté de cet empêchement, 1° par la crainte, par exemple, si la femme *metu gravi coacta, cognoscitur a consanguineo viri.* Tel est le sentiment le plus commun et le plus probable, que soutiennent Navarre, Bonacina, Rebel, Elbel, d'accord avec Laymann, Soto et les théologiens de Salamanque, qui appellent probable cette opinion; parce que, de même que la crainte grave exempte de l'obligation d'observer une loi humaine, de même aussi doit-elle exempter d'encourir la peine qui serait la suite de son inobservation[4]. 2° On en est exempté par l'ignorance. Cette ignorance peut avoir pour objet le fait, ou la loi, ou enfin la peine. Si elle porte sur le fait, c'est-à-dire, si un des époux ignore que la personne avec laquelle il a commerce est parente ou cousine de son épouse, alors cette ignorance l'excuse de contracter l'empêchement, au jugement de tous les docteurs, quand même elle serait crasse, comme le disent Sanchez, Ponce, Navarre, Castropalao, attendu que la susdite peine est imposée, comme il est dit dans le texte, à ceux

1. *Notif.* 87, n. 51. — 2. Cf. lib. VI, n. 1140. — 3. Ibid., n. 1070. — 4. Ibid., n. 1071.

qui commettent sciemment le péché, *scientèr peccantibus* [1]. On ne l'encourt pas non plus, si l'on ignore la loi ecclésiastique, qui condamne l'action en outre de la loi divine, parce qu'on ne peut encourir la peine d'une loi dont on n'a aucune connaissance : ainsi pensent d'un commun accord Suarez, Bonacina, Navarre, Sanchez, Wigandt, Ponce, les théologiens de Salamanque, etc., contrairement à quelques-uns, mais en fort petit nombre [2]. Il est même probable qu'on ne l'encourt pas si, bien qu'on connaisse la loi, on ignore néanmoins la peine qui y est attachée : telle est l'opinion qu'ont adoptée Bonacina, Wigandt, Castropalao, Bossius, Coninck, etc., parce que cet empêchement a (comme ils disent) le caractère d'une véritable peine, puisque autrement il faudrait dire qu'on l'encourrait en commettant un inceste même sans sa faute. Et de plus, comme c'est une peine extraordinaire, on ne doit pas l'encourir, si on l'ignore, comme nous le dirons au chapitre xx, en parlant des censures [3]. 3° On n'encourt point cet empêchement, *nisi copula sit ex utraque parte consummata cum seminatione*, comme le disent avec probabilité Castropalao, Silvestre, Sanchez, Bonacina, les théologiens de Salamanque, et d'autres encore avec saint Bonaventure et saint Thomas [4], qui a dit : « *Vir et fœmina efficiuntur una caro per mixtionem seminum; unde nisi mixtio seminum sequatur, non contrahitur affinitas.* » Observons néanmoins que dans le doute on présume toujours que l'union charnelle a été complète et consommée des deux côtés [5]. C'est ensuite un sentiment commun, et soutenu en particulier par Bon de Merbes, Castropalao, Laymann, Ponce, Sanchez, Bossius, Wigandt, Anaclet, etc., contre quelques-uns, que les évêques peuvent dispenser de cet empêchement, en vertu de leur pouvoir ordinaire, ou au moins en vertu de la coutume introduite à cet égard [6]. Ils peuvent même déléguer à d'autres la faculté d'en dispenser, attendu qu'elle est annexée à la dignité épiscopale : tel est le sentiment commun que soutiennent Barbosa, Ponze, Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Bonacina [7], etc. En outre, tous les confesseurs

1. Cf. lib. VI, n. 1073. — 2. Ibid., n. 1072. — 3. Ibid., n. 1074 — 4. *Suppl.*, q. 55, a. 4, ad 2. — 5. Cf. lib. VI, n. 1075. — 6. Ibid., n. 1076. — 7. Ibid., n. 1125.

appartenant aux ordres mendiants peuvent en dispenser en vertu de leurs priviléges, ainsi que l'enseignent Sanchez, Sporer, les théologiens de Salamanque, etc., contre Concina [1] Or, pour que les confesseurs réguliers puissent donner une telle dispense, les uns prétendent qu'ils doivent en avoir la permission de leur général ou de leur provincial ; d'autres le nient absolument. Du reste, c'est à bon droit que les théologiens de Salamanque disent, ainsi que d'autres, qu'il faut au moins, mais qu'il suffit qu'ils en aient la permission du supérieur local ; car le privilége accordé aux bénédictins de Valladolid par Martin V et par Jules II, est adressé au prieur du monastère [2].

LXVIII. 13. *Si clandestinus*. Observons que la clandestinité, en matière de mariage, se prend de deux manières : la première, quand le mariage se fait sans publications, et nous avons parlé de celle-là au n° 55 ; la seconde, quand le mariage se célèbre sans l'assistance du curé et des témoins, et c'est de cette dernière que nous parlons ici. Le concile de Trente [3] a déclaré nul le mariage qu'on prétendrait contracter autrement qu'en présence du curé, ou de tout autre prêtre autorisé par lui, et de deux témoins pour le moins, condition indispensable (dans les pays où le concile est reçu), quand même il y aurait quelque nécessité contraire, et quand même le mariage serait contracté avec une ignorance invincible de cette condition. Tel est le sentiment commun des docteurs (quoi qu'en disent quelques-uns avec Soto) ; car le concile a déclaré entièrement inhabiles (*omnino inhabiles*) ceux qui contracteraient autrement [4]. Pour ce qui est des témoins, remarquons qu'il suffit en cela de témoins quelconques, n'importe que ce soient des femmes, des enfants (pourvu qu'ils soient capables de raison), des infidèles, des infâmes, des parents, des esclaves, et même des passants qui se trouveraient là par hasard, ou qu'on retiendrait de force : c'est ce qu'enseignent généralement Sanchez, Barbosa, Castropalao, Laymann, Bonacina [5], etc.

1. Cf. lib. VI, n. 1027. — 2. Ibid., n. 1028. — 3. Sess. XXIV, c. II. — 4. Cf. lib. VI, n. 1079. — 5. Ibid., n. 1085.

LXIX. Quant au curé ensuite, il y a plusieurs observations à faire sur ce point. Notons, 1° que, sous le nom de curé, l'on entend non-seulement l'évêque, et le vicaire capitulaire en temps de vacance de siége, mais même l'abbé qui a une juridiction quasi-épiscopale, et le vicaire général de l'évêque, quand même son évêque le lui aurait défendu, celui-ci ne pouvant empêcher d'assister au mariage, ni le curé, ni son vicaire, comme l'a déclaré plusieurs fois la sacrée Congrégation. Néanmoins le curé pécherait grièvement, s'il assistait à quelque mariage, après que l'évêque lui en aurait fait la juste défense, comme le disent communément les docteurs. Notons 2° que le curé même irrégulier ou suspens, ou excommunié, fût-il même à éviter, assiste validement, comme le disent le commun des théologiens avec Sanchez, Ponce, les théologiens de Salamanque, etc., et Fagnan, qui mentionne une déclaration de la sacrée Congrégation, puisqu'en cela le curé n'exerce point de juridiction, mais ne fait qu'assister comme témoin [1] Toutefois le curé, qui, se connaissant excommunié à éviter, assisterait ainsi à un mariage, ne serait point exempt de faute grave, ni lui, ni les époux, si ce n'était dans le cas où il y aurait de très-fortes raisons pour hâter le mariage, sans qu'on eût le temps de recourir à l'évêque, comme le disent avec plus de probabilité Coninck, Ponce, Suarez, Vasquez, Roncaglia, etc., contre Sanchez, Bossius [2], etc. En revanche, Sanchez, Castropalao, Barbosa, Ponce, Bonacina, Cajetan, les théologiens de Salamanque, etc. (contre Laymann et d'autres), soutiennent avec plus de probabilité, que le curé à éviter peut bien donner la permission à un autre prêtre d'assister à sa place, puisqu'il peut la donner sans faire acte de juridiction, mais en usant du pouvoir qui lui est accordé par le concile, non en sa qualité de curé, mais comme à un témoin nécessaire, avec la faculté de se substituer un autre prêtre [3] Peut également faire l'une et l'autre chose le curé qui ne serait pas encore prêtre, dans le cours de l'année où il doit prendre la prêtrise, et même après

1. *P. Zachar. ad Lacroix*, l. VI, p. 3, n. 725. — 2, Cf. lib. VI, n. 1082. — 3. Ibid., n. 1083.

cette année écoulée (au moins validement), selon que l'a déclaré la sacrée Congrégation [1] On doit encore dire la même chose du prêtre qui serait considéré comme curé avec un titre coloré, ou même eu égard à l'erreur commune, comme nous l'avons dit au chapitre XVI, n° 90. Notons 3° qu'il suffit de la permission du curé, même tacite, pourvu qu'il soit présumé consentir présentement, et non pas simplement disposé à ratifier dans la suite ce qui aura été fait, comme le disent communément Sanchez, Ponce, Bonacina, les théologiens de Salamanque, etc. Il suffit même de la permission extorquée par artifice ou par des moyens d'intimidation, ou donnée seulement de vive voix, comme le disent de plus les mêmes auteurs que nous venons de citer [2]

LXX. Notons 4° que c'est le curé de la paroisse qu'habitent les époux qui doit assister au mariage; mais s'ils avaient leur domicile dans deux paroisses, Sanchez, Ponce, Bonacina, Roncaglia, les théologiens de Salamanque, et généralement tous les autres, enseignent qu'ils peuvent contracter indifférement dans l'une ou l'autre des deux paroisses; pourvu que (moralement parlant) ils aient également habité dans les deux [3] Mais le P Zaccaria observe que la sacrée Congrégation a déclaré plusieurs fois que si les époux transportaient furtivement leur domicile dans une autre paroisse que la leur, le mariage qu'ils y feraient serait nul; tandis qu'au contraire il serait très-valide, s'ils y transféraient véritablement leur domicile, quand même ils le feraient pour se soustraire à leur premier curé : c'est ainsi que pense Lacroix avec Fagnan, Barbosa, Sanchez, Silvius, Bossius [4], etc. Notons 4° qu'il suffit pour la validité du mariage, de l'assistance du curé de l'un des deux époux, quand même ils se trouveraient hors de la paroisse du diocèse; c'est pourquoi le mariage est valide, si le curé de l'époux assiste dans la paroisse de l'épouse, comme l'a déclaré plusieurs fois la sacrée Congrégation, même avec

1. Cf. lib. VI, n. 1084. — 2. Ibid., n. 1088. — 3. Ibid., n. 1086. — 4. Lacroix, l. VI, p. 3, n. 717.

l'approbation du pape [1] Si ensuite le curé qui assiste hors de sa paroisse pèche, oui ou non, les uns disent qu'il pèche ; mais Sanchez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Barbosa, Concina, Bossius, etc., l'excusent plus communément, en disant (comme ci-dessus) que l'assistance n'est point un acte de juridiction [2] On demande si celui qui va dans une autre paroisse, non pour y transporter son domicile, ni comme en passant non plus, mais pour y habiter une partie notable de l'année, peut y contracter mariage. Les uns le nient avec quelque probabilité; mais Sanchez, Ponce, Silvius, Bonacina, Castropalao et les théologiens de Salamanque, l'affirment avec plus de vraisemblance de raison. Bien plus, le cardinal Lambertini dit avec Laymann et Navarre, qu'il suffit qu'il y habite quelque partie notable de l'année à l'occasion de quelque emploi, comme de médecin, de juge, de serviteur, et autres semblables [3]. Voyez ce que nous avons dit au chapitre XIV, n° 17.

LXXI. Notons 6° que les vagabonds peuvent contracter en présence de quelque curé que ce soit, quand même il n'y aurait qu'un seul des époux qui serait dans une situation semblable. Néanmoins le curé est tenu alors de s'informer avec soin s'ils n'ont point déjà contracté ailleurs; et il ne doit pas assister à leur mariage sans la permission spéciale de l'évêque, comme l'enseignent Sanchez, Ponce, Barbosa, les théologieus de Salamanque, etc. Pour ce qui est ensuite des voyageurs, ils ne peuvent se marier hors de leur patrie sans une attestation authentique de leur ordinaire qui témoigne de leur état libre, comme on le voit par l'instruction de la sacrée Congrégation [4] Mais, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation, les voyageurs retenus en prison ne peuvent s'y marier. Et le cardinal Lambertini enseigne que la même chose doit se dire (selon l'instruction de la sacrée Congrégation) des voyageurs infirmes dans les hôpitaux, excepté dans les cas de nécessité précise, dans lesquels d'ailleurs ils peuvent s'épouser, même sans que leur état soit libre ; mais ils ne peuvent consommer le mariage

1. Cf. lib. VI, n. 1087 — 2. Ibid. — 3. Ibid., n. 1091 et 115. — 4. Ibid., n. 1089.

avant que leur état de liberté ne soit réellement certain. Les filles ensuite qui se trouvent placées dans les conservatoires doivent contracter en présence du curé du même lieu, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation; et le cardinal Lambertini dit la même chose, vu la coutume établie depuis longtemps, de ces filles qui vivent dans les conservatoires dont elles reçoivent les aliments et la dot; mais celles qui y sont pour faire leur éducation doivent contracter en présence du curé du domicile paternel, maternel ou fraternel, s'il y a lieu, ou, s'il n'y en a pas, devant le curé de la paroisse sur laquelle est situé le conservatoire; et il dit encore la même chose des serviteurs qui habitent la maison de leurs patrons [1] En outre, pour ce qui regarde les mariages des soldats, il y a plusieurs décisions de la sacrée Congrégation [2], d'après lesquelles ils ne peuvent se marier sans la licence du pape, en présence du chapelain du régiment, lorsqu'ils sont, soit en garnison, soit dans leurs quartiers d'hiver ou d'été, soit même en campagne; bien que je trouve au contraire dans Pittone [3], un décret de la sacrée Congrégation, où il est dit que les susdits chapelains peuvent bien assister aux mariages des soldats, quand ils se trouvent actuellement en campagne; mais que, quand ils sont en pays étranger, il leur faut toujours un certificat de leur ordinaire qui atteste leur état libre [4]

LXXII. Notons 7° que, pour que le mariage soit valide, il faut la présence non-seulement matérielle, mais encore morale du curé et des témoins, en sorte qu'ils puissent rendre témoignage des personnes des contractants, comme du mariage qu'ils les ont vus contracter; et de là Ponce conclut justement (contre Sanchez) dans Lacroix [5], que si le curé ou les témoins n'entendaient pas bien le consentement que se donneraient les époux, parce que, par exemple, ils ne parleraient pas la même langue, il ne suffirait point d'un seul interprète qui le leur affirmerait. En revanche, il suffit que le curé entende

1. Cf. lib. VI, n. 1091. — 2. *P. Zachar ad Lacroix*, l. VI, p. 3, n. 751. — 3. *Tr. de matrim.*, n. 2117. — 4. Cf. lib. VI, n. 1090. — 5. Cf. lib. VI, p. 3, n. 750.

le consentement qu'ils se donnent, quand même il ne les verrait pas, pourvu qu'il connaisse leurs voix, et quand même il ne proférerait lui-même aucune parole, comme Fagnan rapporte que cela a été décidé par la sacrée Congrégation, et comme le disent communément les docteurs : bien plus, quand même le curé serait retenu de force et qu'il manifesterait son opposition, comme le disent avec le même accord Sanchez, Bonacina, Filliuccius, Coninck, Busembaum [1], etc., et d'après plusieurs déclarations de la sacrée Congrégation [2]. Mais les époux ne seraient point exempts en cela de péché mortel, et il y a des diocèses où ils encourraient même l'excommunication, excepté le cas, comme le disent Castropalao, Coninck, les théologiens de Salamanque, etc., où le curé refuserait injustement d'assister, et où d'un autre côté il y aurait nécessité pour eux de contracter [3] Le curé est ensuite tenu d'interroger les époux sur leur consentement, et de prononcer les paroles : *Ego vos conjugo in nomine Patris, et Filii, en Spiritus Sancti,* quoique Sanchez, Ponce, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Bonacina, etc., disent avec probabilité qu'en négligeant de dire ces paroles, il ne pécherait que véniellement, pourvu qu'il fût assuré du consentement manifesté par les époux ; mais il est peut-être plus probable, comme le pensent Bossius, Rebel, Barbosa, etc., qu'il ne pourraît être excusé de péché mortel, une pareille omission étant en matière grave.

LXXIII. 14. *Impos.* Hoc impedimentum est frigiditas sponsorum, aut impotentia habendi copulam per se aptam ad generandum. Impotentia hæc, si est perpetua, et antecedit nuptias, nec auferri possit nisi per miraculum, aut peccatum, aut cum periculo mortis, de jure naturæ illas irritat, ex cap. *Fraternitatis, de frigid. et malef.* Impotentia autem oriri potest 1. ex maleficio : et tunc si maleficium intra triennium nequit removeri sine peccato, dirimitur matrimonium, ex cap. fin. eod. tit. Oriri potest 2. ex frigiditate ; et tunc pariter, si intra triennium

1. Cf. lib. VI, n. 1092. — 2. *Zachar, ad Croix*, lib. VI. p. 3. n. 790. — 3. Cf. lib. VI. n. 1092.

nequit inter conjuges perfici copula idonea ad generationem, matrimonium irritum est. Idem docet D. Thomas [1], casu quo vir talem habet erga mulierem abominationem, ut nullo modo possit per triennium cum ea copulari; sicque pariter sentiunt Albert. M., Sanchez, Silvest., Ang., Tab., Turrecr., contra Sotum [2]. Oriri potest 3. ex improportione membrorum, nempe si femina haberet vas nimis arctum ; et tunc, si ipsa nequeat apta fieri, nisi per incisionem cum periculo mortis, vel gravis morbi (in quo moraliter semper inest mortis periculum, ut recte aiunt Sanchez et Roncaglia), matrimonium est invalidum ex cit. cap. *Fraternitatis*, ubi dicitur, tum matrimonium esse nullum, cum nequit haberi copula, *nisi per incisionem, aut alio modo violentia sibi inferatur, forte tam gravis, ut ex ea mortis periculum timeatur* [3] Hic autem insuper tria sunt notanda. Notandum 1. quod mulier eo casu, quamvis non teneatur incisionem pati cum periculo gravis morbi, ut recte tenent (contra aliquos) communiter Pontius, Castropalao, Tourn., Pontas, Sanchez, Roncagl., Salmant., Bonac., Soto, Lacroix, etc., quia nunquam censetur ipsa ad tantum periculum se voluisse obstringere; tenetur tamen illam pati cum aliqua gravi molestia et dolore, ut communissime et probabilius tenent Sanchez, Bonacina, Roncagl., Sporer, Salmant., Lacroix, Soto, Escob., etc. (contra Pontium, Castrop., et Tourn.); quia ad id videtur obligata ex contractu inito, cum id sit necessarium ad servandum viro jus ad copulam [4]. Veruntamen, si incisio non posset fieri nisi per manum chirurgi, non videntur improbabiliter dicere Conc., Tourn. cum Pontas, quod mulier non tenetur eam perferre cum tanta verecundia, quod esset onus moraliter intolerabile [5]. Quod si vir debilis sit ad scindendum virginale claustrum, an tunc mulier teneatur pati fractionem per aliquod instrumentum: negant Pontius, Castr., et alii, quia cum defectus sit ex parte viri, uxor non tenetur nisi ad tradendum corpus suum modo ordinario et naturali, non extraordinario scindendum. Sed probabilius affirmant Sanch., Vega, Angl., etc., quia hujusmodi

1. Suppl., q. 58, a. 1, ad 5. — 2. Lib. VI, n. 1096, v. 1 et 2. — 3. Ibid., v. 3. — 4. Ibid., n. 1099. — 5. Ibid.

molestia, licet non sit modo naturali in eo casu perferenda, tamen non debet dici extraordinaria, cum ex una parte sit ipsa omnibus nuptiis ordinaria, et ex alia videtur necessario toleranda, cum desit alius modus, ut mulier apta fiat ad tradendum usum sui corporis, cujus dominium jam in virum transtulit [1] Notandum 3. quod soluto matrimonio ob arctitudinem feminæ, si ipsa cum alio nuptias iniret, non eo quod per usum conjugii apta facta sit primo viro, ideo primum matrimonium validum est reputandum, sed id conjiciendum a similitudine secundi viri cum primo. Ita (quicquid alii dicant) recte docent D. Anton., Sanchez., Silv., Ang., Turrecr., Durand, etc. Idque clare colligitur ex d. cap. *Fraternitatis,* ubi dictum fuit ideo teneri mulierem redire ad primum virum, *cum pateat* (verba textus) *ex postfacto, quod cognoscibilis erat illi cujus simili commiscetur* [2] Notandum 3. quod cum impotentia est certa, non est jam expectandum triennium; tunc enim statim potest altera pars ab impedita libere discedere (imo tenetur, si adsit periculum incontinentiæ), et ad alias nuptias transire, etiam ex propria auctoritate, si non adsit scandalum; si vero adsit, ut communiter accidit, debet omnino ad judicem ecclesiasticum recurrere, et impedimentum probare [3]. Quando autem impotentia est dubia, tunc si dubium antecessit nuptias, pars dubitans de sua potentia (intellige positive ex aliquo indicio probabili, non autem negative, cum ordinarie quisque habilis præsumitur) nequit contrahere, nisi dubium alteri parti manifestet, et sit saltem probabiliter potens, ut dicunt Dicastill., Elbel, Cardenas et Viva. 3. Si autem dubium superveniat matrimonio, tunc datur triennalis experientia (quæ incipit a copula intenta), et experientia permittitur, licet conjuges semen (sed præter intentionem) extra vas effundant, ut communiter docent Sanch., Castr., Soto, Tournely, Salmant., etc., ex D. Thoma [4]. Et in dubio, an impotentia nuptias antecesserit, vel supervenerit, probabilius dicunt Bonac., Silv., Tournely, Salmant., etc.

1. Cf. lib. VI, n. 1100. — 2. Ibid., n. 1100. — 3. N. 1101. — 4. N. 1102. — 5. N. 1103.

(contra Sanch., Castr., Mazzot., etc.), judicandum, quod antecessit, nisi forte post matrimonium aliquis supervenerit morbus ex quo impotentia præsumatur successisse [1] Quod autem ad forum externum pertinet, observa quæ in opere adnotantur [2]. Ibique etiam vide plurima quæ dicuntur de matrimoniis, quæ contrahuntur inter hæreticos, vel cum hæreticis [3].

LXXIV 15. *Rapta.* Le concile de Trente, session xxiv, chapitre vi, a mis au nombre des empêchements dirimants le rapt ou l'enlèvement. Or, pour contracter cet empêchement, il faut 1° que la femme enlevée soit transportée d'un lieu dans un autre, ou au moins d'une maison dans une autre, distante de quelques pas (mais il ne suffit point qu'elle soit transportée d'un appartement dans un autre de la même maison), et qu'elle y reste sous le pouvoir du ravisseur, quand même celui-ci n'aurait point avec elle d'union charnelle. Ainsi pensent communément Sanchez, les théologiens de Salamanque, Concina, etc. 2° Que l'enlèvement se fasse seulement en vue du mariage. C'est pourquoi, comme le soutiennent avec plus de probabilité Sanchez, Concina, Holzmann, Castropalao, les théologiens de Salamanque, etc. (contre Bonacina, Busembaum, etc.), le ravisseur ne contracterait point l'empêchement, s'il enlevait la personne pour une autre fin, *etiam si ad libidinem explendam;* puisque, en établissant cet empêchement, le concile n'a pas eu d'autre intention que de favoriser la liberté des mariages [4] 3° Que l'enlèvement ait lieu contre la volonté de la femme; car, autrement, si les parents seuls s'y opposaient et que la femme y consentît, le ravisseur encourrait, il est vrai, les autres peines imposées aux ravisseurs, mais il n'encourrait point l'empêchement, comme l'enseignent communément Sanchez, Castropalao, Concina, Holzmann, Coninck, Aversa, les théologiens de Salamanque [5], etc. C'est ce qu'on peut démontrer par l'avant-dernier chapitre du titre *de Rapt.*, où il est dit : « On ne doit pas appeler ravisseur celui qui n'a enlevé la femme qu'avec

1. Lib. VI, n. 1103. — 2. N. 1103, 1105. — 3. N. 1103. — 4. Cf. lib. VI. n. 1107, à ces mots : *Requiritur* 2. — 5. Ibid., à ces mots : *Requiritur* 3.

son assentiment, et après qu'elle s'est fiancée avec lui, quoique ses parents y fussent opposés[1] » Notez ici 1° que, d'après le concile de Trente, le ravisseur et tous ceux qui coopèrent à l'enlèvement, outre l'empêchement qui en est l'effet immédiat, encourent encore l'excommunication *ipso facto;* quant aux autres peines imposées par le concile, elles ne s'encourent qu'après la sentence; c'est ce que soutiennent Castropalao, Sanchez, les théologiens de Salamanque, etc. 2° Que, dans ce cas, non-seulement le mariage, mais les fiançailles sont nulles, comme le disent Bonacina, Ponce, Sanchez, Dicastillo, les théologiens de Salamanque, et les autres en général[2], etc. 3° Que le ravisseur qui a commis l'enlèvement malgré la femme qui en était l'objet, encourt l'empêchement et les peines, quand même il aurait auparavant contracté les fiançailles avec cette même personne, comme l'enseignent avec raison Castropalao, Sa, Escobar, Sanchez, Concina, les théologiens de Salamanque, etc. (contrairement à quelques-uns), puisque le concile a déclaré que l'empêchement est encouru par le ravisseur, toutes les fois que la femme est enlevée contre sa volonté[3].

§ VI.

De la revalidation des mariages nuls.

LXXV. Quand un empêchement est-il occulte? — LXXVI. Si le curé et les témoins savent l'empêchement, etc. — LXXVII. Si celui qui a contracté fictivement est tenu ensuite de consentir tout de bon. — LXXVIII. Si celui qui a contracté par crainte, ou sans le vouloir, est ensuite tenu de faire connaître la nullité de son mariage. — LXXIX. Si, l'empêchement étant levé, celui qui en a obtenu la dispense est tenu de faire connaître à la partie qui l'ignore la nullité de leur première union. — LXXX. Comment doit-on s'y prendre pour demander le consentement à la partie qui ignore l'empêchement dont on a obtenu la dispense?

LXXV. On doit ici observer préalablement 1° qu'un mariage qui est probablement valide, est tenu dès lors pour l'être cer-

1. Iste raptor dici non debet, cum habuerit mulieris assensum, et prius eam desponsaverit quam cognoverit, licet parentes reclamarent.

2. Cf. lib. VI, n. 1107, à ces mots : *Not., hic.* — 3. Lib. VI, n. 1108.

tainement, puisqu'il n'est pas présumable que l'Eglise refuse la dispense de l'empêchement qui le rendrait nul, toutes les fois qu'il y a une vraie probabilité de sa validité, comme nous l'avons dit, chapitre I, n° 27 (*a*). 2° que (comme nous l'avons dit dans ce chapitre-ci, n° 29), pour revalider un mariage nul pour quelque défaut occulte, il suffit du consentement des époux, sans l'assistance du curé ni des témoins puisqu'elle a déjà eu lieu. Maintenant, notons de plus ici qu'un empêchement est dit occulte, selon Fagnan, quand il n'est connu que de quatre ou cinq personnes du lieu; mais le cardinal Lambertini [1], avec Tiburce, Navarre, Thesaurus et Siro, dit qu'il est occulte quand même il serait connu de sept ou huit personnes. Du reste, Suarez, Navarre, Azor, Tolet, Molina, Bonacina, Castropalao, Tournely, Avila, les théologiens de Salamanque, Reginald, disent avec la presque généralité des autres docteurs qu'un délit ou une action s'appelle occulte quand elle est ignorée de la plupart des gens du pays, de la paroisse ou du voisinage où demeurent au moins dix personnes; et je sais pour mon compte que la sacrée Pénitencerie a dispensé dans un certain cas où l'empêchement était connu de dix personnes environ. Cela néanmoins ne doit s'entendre que des cas où il n'y a pas à craindre, moralement parlant, que l'empêchement ne devienne public, parce qu'alors on ne pourrait pas en demander la dispense à la sacrée Pénitencerie comme d'un empêchement occulte [2].

LXXVI. Cela posé, on demande, 1° si l'on doit revalider un mariage célébré devant le curé et les témoins, dans le cas où ceux-ci, au moment de la célébration, avaient connaissance d'un empêchement qui le rendait invalide. Sanchez, Ledesma, Lacroix, etc., l'affirment avec probabilité, parce qu'alors ils n'étaient point témoins de la validité du mariage, mais plutôt de sa nullité. Mais on doit plus probablement penser le contraire avec Coninck, Tamburino, Gobat, etc., parce que l'assistance du curé et des témoins n'est point prescrite par le concile

1. *Notif.* 87, n. 45 in fin. — 1. Cf. lib. VI, n. 1111.

(*a*) Tome VI, p. 26 de cette édition,

de Trente pour rendre témoignage de la validité du sacrement, mais de sa célébration, afin qu'il n'arrive à personne (comme s'exprime le concile) de contracter frauduleusement plusieurs mariages ; et même c'est là le style qu'emploie la sacrée Pénitencerie [1].

LXXVII. On demande 2° si celui qui a contracté fictivement un mariage, est tenu ensuite de le revalider en donnant sérieusement le consentement qu'il n'avait donné jusque là que par feinte. Castropalao, Ponce, Concina, les théologiens de Salamanque, etc., l'affirment en disant que l'un des époux ayant fait à l'autre l'abandon de son corps par son consentement au mariage, l'équité demande que cet autre fasse à son tour l'abandon de son corps à son conjoint, par un consentement sérieux. Mais il est plus probable, dirons-nous avec Sanchez, Navarre, Henriquez, Guttierez, etc., que cette obligation n'existe pas (à moins que la revalidation du mariage ne soit nécessaire pour réparer les dommages occasionnés par le mensonge dont on s'est rendu coupable) ; la raison en est que le consentement de l'un ayant manqué, le contrat est nul, et par conséquent l'abandon que l'autre a fait de son corps est nul aussi, de sorte qu'elle demeure libre également, comme si elle n'avait jamais consenti [2].

LXXVIII. On demande, 3° si celui qui a contracté fictivement ou par crainte (cas dans lequel le mariage est nul, comme il a été dit plus haut, n° 63), voulant ensuite revalider le mariage en donnant un consentement sincère et valide, doit manifester à l'autre partie la nullité de leur mariage. Ponce, Comitolo, Castropalao et Hurtado, l'affirment en disant que le contrat ayant été nul alors, le consentement donné par l'autre partie l'a été également. Mais le sentiment le plus commun et le plus conforme à la vérité est celui qui nie cette obligation, et c'est celui qu'ont adopté Sanchez, Lessius, Navarre, Laymann, les théologiens de Salamanque, Tournely, Roncaglia et beaucoup d'autres, avec saint Antonin, saint Bonaventure, et saint

1. Cf. lib. VI, n. 1112. — 2. Ibid., n. 1113.

Thomas, qui dit en parlant du mariage contracté par crainte : « Le consentement donné librement dans la suite par la personne qui ne l'avait donné d'abord que par contrainte ne produit le mariage qu'autant que celui de l'autre précédemment donné persévère dans toute sa vigueur ; et, par conséquent, si celle-ci ne voulait plus consentir, il n'y aurait pas de mariage[1].» Donc, si celui qui n'avait d'abord consenti que par crainte donne son consensement (*a*), le mariage devient valide. La raison en est que dans le contrat de mariage il n'est pas nécessaire qu'il y ait simultanéité physique entre le consentement de l'un et celui de l'autre, mais qu'il suffit qu'il y ait entre les deux une simultanéité morale, c'est-à-dire que, tandis que l'un donne son consentement, celui qu'a d'avance donné l'autre persévère encore dans quelqu'un de ses effets, comme l'est l'acte conjugal, ou bien encore la cohabitation. Et ce sentiment se trouve clairement confirmé par le chapitre *Insuper*, 4, *Qui matr. acc.*, etc., où il est dit dans le sommaire : « Celle qui a d'abord été épousée malgré elle, mais qui ensuite a eu volontairement commerce charnel avec son époux, ne doit pas être écoutée, si elle vient à contester la validité de son mariage[2] ; » et par le chapitre *Ad id.*, XXI, *de Sponsal.*, où il est dit : « Quand même elle lui aurait été donnée d'abord malgré elle pour épouse, comme cependant depuis une année qu'elle demeure avec lui, elle paraît avoir enfin consenti, de son plein gré, on doit l'obliger de retourner à lui[3]. » Ainsi donc, d'après ces textes, l'acte conjugal auquel on consent ou même simplement la cohabitation, équivaut dès lors à un consentement libre. Observez néanmoins avec Sanchez, Navarre, Tournely, etc.,

1. Ex consensu libero illius qui primo coactus est, non fit matrimonium, nisi in quantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore : unde si dissentiret, non fieret matrimonium (*Suppl.*, q. 47, n. 4, ad 2.)

2. Invita desponsata, postea sponte cognita, contra matrimonium non audiatur.

3. Ab initio invita fuisset ei tradita, tamen quia postmodum per annum sibi cohabitans consensisse videtur, ad ipsum est cogenda redire.

a). Ajoutez, « et que le consentement de l'autre persévère dans sa vigueur, » comme le dit saint Thomas. (*Note de l'éditeur*.

que pour que la partie donne un consentement légitime, il est nécessaire qu'elle sache que le mariage a été nul [1].

LXXIX. On demande 4° si, quand le mariage est nul par quelque empêchement, il faut pour le revalider par un nouveau consentement, que les deux parties aient connaissance de la nullité de leur mariage, quand une fois l'empêchement a été levé par la dispense. Ponce, Lessius et Castropalao l'affirment avec probabilité, parce que, le consentement donné d'abord par la partie qui ignorait l'empêchement ayant été nul à cause de ce même empêchement, le second consentement qu'elle donnerait serait encore nul, puisque, ignorant toujours la nullité du mariage, elle se tromperait sur la substance du contrat en consentant de nouveau; car si elle donne ce nouveau consentement, c'est à celui qu'elle croit d'avance être son époux qu'elle entend le donner. Au contraire, Soto, La Palud, Ledesma, Rodriguez, Ang., les théologiens de Salamanque, etc., soutiennent qu'il n'est point nécessaire de faire connaître la nullité du mariage à la partie qui l'ignorait, mais qu'il suffit qu'en restant dans son ignorance, elle donne simplement son consentement, soit d'une manière expresse, soit au moins par des signes extérieurs ; parce que, bien que son premier consentement ait été nul en raison de l'empêchement établi par l'Eglise, il était néanmoins valide d'après la loi naturelle ; c'est pourquoi l'empêchement étant levé, il suffit que le premier consentement persévère par le commerce conjugal ou par la cohabitation, ou bien par d'autres signes extérieurs ; et en effet, le cardinal Lambertini [2] rapporte un bref de Clément XI, daté du 2 avril de l'an 1701, par lequel ce pape revalida les mariages de quelques peuples infidèles contractés d'abord invalidement, sans exiger un nouveau consentement pour les rendre valides. Sur ce point, quoi que nous ayons pu dire nous-même de contraire dans notre *Morale* [3], nous disons maintenant qu'après la déclaration de Benoît XIV, donnée le 27 septembre 1755, que nous avons aperçue nouvellement dans le tome IV de son *Bullaire*,

1. Cf. lib. VI, n. 1114. — 2. *Notif.* 67, n. 80. — 3. Cf. lib. VI, n. 1115.

publié depuis peu, nous devons nous en tenir à ce qu'on y lit à la page 346 : Qu'un mari ayant contracté, mais en bonne foi, un mariage nul pour cause d'empêchement de parenté, et demandant qu'il lui fût possible de le valider sans rien en faire savoir à son épouse, à cause du scandale de la séparation de sa femme d'avec lui qu'il craignait de voir en résulter, le pape accorda la dispense, et déclara en même temps (voyez au § 7), que quand l'empêchement ne provient pas de la loi naturelle ou divine, comme c'en serait le cas si l'on prétendait se remarier du vivant de sa première épouse, ou avec une personne qu'on ne saurait pas être esclave ; mais qu'il a pour toute cause la loi ecclésiastique, le pape peut bien dans ce cas valider le mariage, en dispensant d'un nouveau consentement à donner la partie qui ignore l'empêchement ; ainsi le pape regarde comme valide le consentement donné tout d'abord par celle-ci, et qui l'était effectivement de droit naturel, puisqu'il lève alors l'empêchement *in radice*, c'est-à-dire dans la racine même du mariage, en réintégrant le contrat, comme si dès le principe il n'y avait pas eu d'empêchement. Il est bon de reproduire ici les paroles du pontife : Or la grâce accordée ici emporte la dispense *in radice* du mariage : grâce que les pontifes romains ont coutume d'accorder, lorsqu'ils ont pour le faire de puissants motifs, et qu'il s'agit d'un empêchement qui provient non du droit divin ou naturel, mais du droit ecclésiastique, et cette dispense ne fait pas que le mariage contracté avec nullité n'ait pas été contracté, mais elle a pour tout effet de lever les obstacles qui, avant qu'elle fût accordée, rendraient nuls ce mariage et le contrat lui-même [1] » Du reste, quand il n'y a point cette dispense spéciale du pape, nous ne devons point

1. Porro gratia concessa importat dispensationem in radice matrimonii, et quæ a romanis pontificibus concedi consuevit, urgente magna causa, et quando agitur de impedimento matrimonii, ortum habente, non a jure divino, aut naturali, sed a jure ecclesiastico ; et per eam non fit ut matrimonium nulliter contractum non ita fuerit contractum, sed effectus de medio tolluntur, qui ob hujusmodi matrimonii nullitatem ante indultam dispensationem, atque etiam in ipso matrimonii contrahendi actu producti fuerint.

nous départir du premier sentiment, parce que la sacrée Pénitencerie, en donnant la dispense pour revalider ces mariages nuls, ajoute expressément la clause : « Afin que ladite femme (ou le dit homme), étant informée de la nullité du premier consentement, l'un et l'autre puissent contracter secrètement entre eux selon le vœu qu'ils en ont exprimé [1]. » Or, cette clause, comme le dit avec plus de probabilité le cardinal Lambertini [2], est une condition positive, et non pas une simple instruction, comme le voudraient Sanchez, Bonacina, etc., puisque, suivant les jurisconsultes, l'ablatif absolu implique une véritable condition, comme on le voit par la loi *A testatore ff. de condit.* [3], etc. Cela néanmoins doit s'entendre des cas autres que celui d'urgente nécessité, parce que, dans le cas où, la nullité du mariage venant à se découvrir, l'on aurait à craindre un danger de mort ou d'infamie, ou le scandale que causerait une séparation de corps, on devrait alors se conformer à ce que nous dirons au chapitre xx, n. 57, où il est dit que dans ce cas l'évêque peut bien dispenser ; et que, quand la nécessité ne souffre aucun délai, le confesseur, comme le disent plusieurs docteurs, peut alors déclarer que la loi de l'empêchement n'oblige point, et que, par conséquent, on peut très-bien contracter le mariage sans dispense.

LXXX. On demande 5° de quelle manière on devrait s'y prendre pour demander le consentement de la partie qui ignore l'empêchement, dans le cas où (selon le premier sentiment exposé dans la question précédente), un renouvellement de consentement de sa part serait nécessaire. On pense communément avec Sanchez, Cardenas et Holzmann, qu'il suffit à la partie instruite de la nullité du mariage causée par l'empêchement, de dire, après que ce même empêchement a été levé : « Quand je t'épousai, je ne te donnai point un véritable consentement ; maintenant je te le donne, veux-tu me donner toi-même le tien ? » parce que le consentement donné ainsi à la

1. Ut dicta muliere (aut viro) de nullitate prioris consensus certiorata, uterque inter se de voto secrete contrahere valeant.

2. *Notif.* 87, n. 68. — 3. Cf. lib. VI, n. 1115.

partie qui ignore l'empêchement, serait de cette manière indépendant du premier, et l'on peut bien dire qu'un consentement nul, à raison de la nullité du contrat, n'est point un véritable consentement. Pareillement encore, je pense avec Busembaum, les théologiens de Salamanque, Cajetan et Trullench, qu'il suffit de dire : « Je doute de la valeur de notre mariage, renouvelons notre consentement ; » parce que, dans ce cas, le consentement renouvelé serait encore indépendant du premier. Plusieurs docteurs admettent encore que l'on dise : « Dis-moi, si notre mariage se trouvait nul, voudrais-tu maintenant m'épouser de nouveau ? » Pour moi, je n'admettrais point ce dernier procédé, à moins que la partie qui ignore l'empêchement ne fût pas induite par une telle demande à douter de la nullité du mariage; autrement son consentement serait dépendant du premier et ne serait point suffisamment valide, selon ce qui a été dit dans la question précédente. D'autres admettent encore qu'il dise : « Si tu ne m'avais épousé, m'épouserais-tu maintenant ? » ou bien : « Pour ma consolation, donnons de nouveau notre consentement à notre mariage. » Mais je n'admets pas non plus cette autre manière, car, en s'exprimant ainsi, on rendrait le nouveau consentement dépendant du premier. J'admets encore moins ce que soutiennent quelques-uns, savoir, qu'il suffit certainement du seul acte conjugal, *affectu maritali præstito*. Sanchez, Tournely, Bonacina, Soto, Cajetan, Coninck, les théologiens de Salamanque, Roncaglia, l'auteur de l'*Instruction des nouveaux confesseurs*, et d'autres n'admettent cela en général que dans le cas de nécessité, c'est-à-dire lorsqu'on ne peut employer les autres moyens sans courir le danger d'un grave dommage, comme il a été dit plus haut au numéro précédent. La cause de la révélation à faire de l'empêchement, exigée par la sacrée Pénitencerie, ne s'y oppose point, parce que, dans ce cas de nécessité, l'on présume bien (comme le pense le cardinal Lambertini avec Tiburce et, Navarre, dans le lieu cité), que l'Eglise fait grâce de la susdite condition comme étant moralement impossible; puisque, d'un autre côté, on doit considérer comme très-fondé le sentiment qui veut qu'il suffise, pour

valider le mariage nul (l'empêchement étant une fois levé), du consentement manifesté par le seul acte conjugal ou par la cohabitation volontaire, comme on le voit par le chapitre *Ad id., de sponsal.*, par le chapitre *Insuper, qui matrim. accus.*, etc., et par le chapitre *Significavit, de eo qui duxit*, etc., où il est dit que la cohabitation volontaire, aussi bien que l'acte conjugal accompli librement après le contrat, suffit pour qu'on soit censé valider le mariage contracté d'abord invalidement par violence ou par crainte [1] Voyez ce que nous avons dit à la question III, n° 80.

§ VII.

De la dispense dans les empêchements de mariage.

LXXXI. Dans quels empêchements le pape peut-il dispenser (et dans quels empêchements l'évêque peut-il dispenser aussi ?) Cette dernière question est renvoyée au chapitre XX, n. 54 et suiv. — LXXXII. Des causes justes de dispense ; si l'on doit expliquer tous les empêchements. — LXXXIII. Si l'on doit expliquer toutes les circonstances, surtout de l'inceste.—LXXXIV. Si l'on doit expliquer tous les degrés. — LXXXV Des clauses de la S. P — LXXXVI. Des formules des suppliques. — LXXXVII. De la formule à employer quand on exécute la sentence.

LXXXI. Nous parlerons ici d'abord des personnes qui peuvent dispenser, et ensuite des causes justes pour lesquelles on peut le faire. Et d'abord, quant aux personnes qui peuvent dispenser dans les empêchements, il est certain que le pape peut dispenser dans tous les empêchements empêchants et dirimants de droit ecclésiastique, mais non pas dans ceux qui sont de droit naturel et divin, comme si, par exemple, le consentement faisait défaut, ou que la première épouse vécût encore ; puisque, selon le sentiment plus probable et plus commun, professé par Suarez, Ponce, Castropalao, Silvius, Salas, etc., le pape peut, il est vrai, dispenser dans les choses où le droit divin a pour cause déterminante la volonté humaine, comme dans les vœux et les serments, mais non dans les choses où ce droit dérive de

1. Lib. VI, n. 1115.

la volonté divine. Or, ce sentiment a en sa faveur l'autorité de saint Thomas, qui a dit : « Dans les préceptes de droit divin qui ont Dieu pour auteur, personne ne peut dispenser de leur observation que Dieu lui-même, ou celui à qui il en donnerait la commission spéciale [1] » Castropalao dit ensuite que cette commission spéciale ne doit point être regardée comme donnée au pape par ces paroles : *Quodcumque ligaveris*, etc., ni par ces autres : *Pasce oves meas ;* parce que ces paroles impliquent une commission générale, et non une commission spéciale. Contentons-nous de dire avec Suarez, Soto, Navarre, Coninck, Valentia et autres, que le pape, dans quelques cas particuliers, peut seul, comme docteur universel de l'Eglise et suprême interprète de la volonté divine, déclarer que la loi de Dieu n'oblige point [2] Voyez ce qui a été dit, chapitre II, n° 61 (*a*), et ce que nous avons dit encore tout à l'heure, n° 79. Pour ce qui est ensuite du pouvoir qui peut convenir aux évêques de dispenser dans les empêchements de mariage, voyez ce que nous en dirons fort au long au chapitre XX suivant des Priviléges, n° 54.

LXXXII. Quant aux causes justes d'obtenir dispense dans les empêchements dirimants, les docteurs assignent les suivantes : 1° l'extinction d'une grande contestation ou d'un scandale, ou bien d'une discorde entre les parents ; 2° l'inégalité des conditions de mariage, s'il ne se faisait point entre proches pour défaut de dot, etc. ; 3° la conservation des biens dans la famille ; 4° les mérites de celui qui demande la dispense ; 5° l'âge de la femme excédant vingt-quatre ans ; 6° le versement d'une somme d'argent que le Pape emploie en œuvres pies, comme cela s'admet et se pratique communément, et autres causes semblables [3]. Observez 1° que pour que la dispense ne soit point subreptice, on doit expliquer dans la supplique premièrement tous les empêchements d'affinité ou de parenté qu'il peut y avoir, quand même ils seraient du même degré, comme si

1. In præceptis juris divini quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare, nisi Deus, vel is cui specialiter commiteret (1-2, q. 97, a. 4, ad 5.)

2. Cf. lib. VI, n. 1119 et 1120. — 3. Ibid., n. 1129 et 1130.

a). Tome VI, p. 122 de cette traduction. (*Note de l'éditeur.*)

quelqu'un avait eu commerce avec deux sœurs de son épouse, comme le disent Sanchez, Ponce, Anaclet, Castropalao, Escobar, Concina, les théologiens de Salamanque, avec la Rote romaine (contrairement à d'autres), parce que, bien que ces empêchements ne soient pas différents d'espèce, néanmoins ils sont distincts de nombre, et pour cette raison rendent la dispense plus difficile à obtenir. Et c'est là aujourd'hui une règle certaine, comme l'a déclaré et établi Benoît XIV, dans son bref *Etsi matrimonialis* (voyez dans le Bullaire, tome IV, nº d'ordre 50, page 346). De même encore, et pour la même raison, quand il y a plusieurs empêchements qui ne sont point disparates comme de vœu et de parenté, mais qui sont tels, qu'unis entre eux ils rendent plus difficile la dispense, comme, par exemple, si quelqu'un voulait épouser une de ses parentes, avec la sœur de laquelle il aurait eu un mauvais commerce, il ne suffirait point alors de demander séparément la dispense de chacun de ces deux empêchements, mais il faudrait en réunir la demande dans la même supplique. Tel est le sentiment le plus probable que soutiennent les théologiens de Salamanque avec d'autres, contre Salas, Rodriguez, etc. Coninck et Aversa exceptent le cas où l'empêchement contracté par le suppliant avec la sœur de sa parente serait occulte et ne pourrait être manifesté sans le couvrir d'infamie, parce qu'alors, disent-ils, on peut bien obtenir séparément les deux dispenses, savoir, celle de parenté en s'adressant à la Daterie, et celle d'affinité illicite en recourant à la sacrée Pénitencerie ; et, en effet, Aversa atteste que tel est le style de la curie. Mais nous, dans notre sentiment, nous disons qu'au moins, dans la supplique à la sacrée Pénitencerie, on doit exposer l'un et l'autre empêchement [1] Si cependant, après avoir obtenu la dispense de cet empêchement d'affinité illicite, le suppliant avait eu commerce de nouveau avec la sœur de sa fiancée, il n'aurait pas besoin de demander une nouvelle fois la même dispense, quand même la première aurait été déjà mise à exécution [2], comme nous l'avons dit plus haut.

1. Cf. lib VI, n. 1129 et 1130. — 2. Ibid., n. 1140.

LXXXIII. 2° On doit expliquer dans la supplique toutes les circonstances de l'affaire qui peuvent rendre la dispense plus difficile, surtout s'il y a eu précédemment inceste entre deux consanguins qui veulent s'épouser; et cela non-seulement quand l'inceste a eu lieu pour obtenir plus facilement la dispense, comme il est certain qu'on doit alors l'expliquer, mais encore quand il a eu lieu sans cette intention, comme le disent avec raison Sanchez, Laymann, Coninck, Castropalao, etc. (contre Ponce, les théologiens de Salamanque, etc.). Et cela est incontestable aujourd'hui, depuis la bulle *Pastor Bonus*, de Benoît XIV, où le Pontife déclare nul (§ 4) le mariage contracté entre consanguins, par la raison que la dispense avait été obtenue sans déclaration de l'inceste [1]. De plus, si quelqu'un, après avoir obtenu la dispense de degré prohibé, mais avant qu'elle soit exécutée, *rem habet cum sponsa,* il devra alors obtenir une nouvelle dispense, comme le disent avec raison Sanchez, Gallego, Guttierez, etc., contre quelques-uns, et comme l'a déclaré même la sacrée Congrégation, le 2 de mai de l'année 1735, puisque, selon le style de la curie, lorsqu'on donne connaissance du nouvel inceste commis, le Pape impose une plus forte pénitence, et exige une plus grande somme d'argent [2] Il en sera autrement ensuite, si le nouvel inceste se commet après que la dispense a été exécutée, comme le disent avec probabilité Sanchez, Lugo, Cajetan, Armilla et Vega ; parce qu'alors la dispense ayant été mise à exécution, et la prohibition du mariage étant déjà levée, la malice de l'inceste cesse aussi [3]. Et ce que nous disons ici s'applique non-seulement à l'empêchement d'affinité, mais même à celui de consanguinité, sur lequel on aurait déjà obtenu et mis à exécution la dispense, comme le disent Conrad et Sanchez, avec d'autres; mais cela s'entend, pourvu que la dispense ne soit point donnée *in forma pauperum* [4] De plus, si quelqu'un demande une seconde dispense après en avoir obtenu une première sur le même délit, la seconde doit donner l'explication de la première. Il en serait

1. Cf. lib. VI, n. 1134 et 1135. — 2. Ibid., n. 1141. — 3. N. 1140, cap. IV, n 19. — 4. Cs. Corrad., l. VIII. c. I, n. 51, et Sanch., l. VIII, d. 24, n. 8.

autrement ensuite, si l'empêchement n'avait pas pour cause un délit, ou un délit semblable; ainsi pensent communément Coninck, Aversa, les théologiens de Salamanque et Concina [1].

LXXXIV 3° On doit expliquer tous les degrés de consanguinité et d'affinité qui se trouvent entre les fiancés, tant le degré le plus éloigné que le degré le plus proche; par exemple, dans le troisième et le quatrième (autrement dit le quatrième degré inégal), comme le disent communément Ponce, Silvius, les théologiens de Salamanque, Tournely, etc.; puisque, bien que la dispense ne soit nécessaire alors que sur le quatrième degré, néanmoins saint Pie V a déclaré dans son *Motu proprio Sanctissimus* que la dispense a toujours besoin de lettres déclaratoires par rapport au degré le plus proche. Mais il faut observer ici que si ces lettres déclaratoires ne sont point expédiées, le mariage sera, il est vrai, illicite, mais quoi que puisse dire de contraire Conrad, Anaclet, Tournely, etc., il ne sera point invalide; et c'est ce qu'a déclaré Benoît XIV dans son bref rapporté ici au n° 84, dans le décret inséré là, § 6, pourvu que la parenté ne soit point de premier et de second degré de consanguinité ou d'affinité. Il faut de plus noter ici que si jamais la cause de la dispense cessait avant que la dispense fût expédiée ou exécutée, la dispense cesserait par là même. Il en serait autrement si la cause cessait après que la dispense aurait été exécutée, quand même elle aurait cessé avant la célébration du mariage, parce qu'alors l'empêchement se trouverait d'avance levé; ainsi pensent avec beaucoup de probabilité Ponce, Suarez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, Silvius, etc., contre Sanchez et Dicastillo, qui néanmoins admettent la probabilité de notre sentiment [2]

LXXXV On doit, en outre, faire attention aux clauses qui ont coutume d'être ajoutées aux dispenses données par la sacrée Pénitencerie. La première, *Si ita est.* En cela, on doit ajouter foi au postulant, si le contraire n'est point avéré, comme le disent Sanchez et Cabassut. Mais observez ici 1° que Benoît XIV,

1. Cf lib. VI, n. 1137 — 2. Ibid., n. 1136

dans sa bulle *Apostolicæ,* donnée le 10 mai 1742, a déclaré que l'expression et la vérification des causes intéressent la validité de la dispense. Si néanmoins les époux avaient faussement exposé qu'ils étaient pauvres, et que pour cela la dispense fût donnée *in forma pauperum*, la dispense ne cesserait pas pour cela d'être valide, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation du concile, le 9 septembre 1679, d'après Monacelli[1] Observez 2° que pour obtenir la dispense du vœu de chasteté, il ne suffit point du péril commun, mais il faut qu'il y ait une grande tentation d'incontinence, quand même d'ailleurs on ne devrait tomber qu'une fois, comme le disent très-bien Tournely et Pontas[2]. La deuxième, *Audita prius sacramentali confessione;* en sorte qu'une confession qui précède est absolument nécessaire, pour que la dispense puisse être exécutée, comme le disent Tournely et Sanchez. La troisième, *Sublata occasione peccandi,* doit s'entendre de l'occasion volontaire; parce que, si l'occasion est nécessaire, il suffit (comme dit Tournely) qu'on prenne les moyens de la rendre éloignée, de prochaine qu'elle est. La quatrième, *Dummodo sit impedimentum occultum;* quand est-ce que l'empêchement doit être regardé comme occulte? nous l'avons déjà dit au n° 75. La cinquième, *Injuncta ei gravi pœnitentia*, s'entend eu égard aux forces du pénitent, comme le remarque très-bien Tournely avec Tiburce, Navarre, lequel dit qu'on peut imposer, par exemple, un jeûne ou trois rosaires par semaine pendant six mois, ou bien la fréquente confession (il suffit, je crois, pour cela d'une fois par mois) et autres choses semblables. Si cependant (ajoute Tournely) le pénitent avait déjà satisfait pour son péché, alors la pénitence pourrait être modérée, pourvu qu'elle ne fût point imposée par la sacrée Pénitencerie comme pour commutation. La sixième, *Præsentibus laceratis, sub pœna excommunicationis latæ sententiæ.* Cette lacération doit se faire sur-le-champ; mais cela doit s'entendre moralement, c'est-à-dire sauf délai de trois jours

1. Monacelli, t. II, tit. 16, form. 2, n. 33. — 2. Cf. lib. VI, n. 1143.

après l'exécution. De plus, cela s'entend encore supposé que le mariage soit contracté; car, tant qu'il ne l'est pas, le curé doit conserver secrètement la dispense, ou au moins en prendre note dans un livre à part, afin que dans le besoin (si jamais l'empêchement devenait public) il puisse en délivrer le certificat [1].

Il est bon d'enregistrer ici les formules à employer pour obtenir de la sacrée Pénitencerie la dispense de ces diverses sortes d'empêchements, ou de vœux ou d'irrégularités.

LXXXVI. Pour les empêchements de mariage, voici ce qu'on pourra insérer dans la lettre : « Eminentissime et révérendissime Seigneur, NN ayant connu charnellement une femme, se trouve avoir donné sa parole pour contracter mariage avec NN., sœur de la première; mais comme cet empêchement est occulte, et qu'il appréhende un grand scandale si le mariage n'a pas lieu, il supplie l'Emin. S, de vouloir bien lui en accorder la dispense. On voudra bien envoyer la réponse à Naples (ou bien à Aversa, par la poste de Naples), à l'adresse de..... (ici l'on exprime le nom et le prénom), confesseur approuvé. » Si au contraire le mariage est déjà fait, voici ce qu'on peut écrire : « NN. ignorant (ou sachant) l'empêchement, s'est marié avec une femme dont il avait connu auparavant charnellement la mère (ou la sœur); mais l'empêchement étant occulte, et pour cela les époux ne pouvant se séparer sans scandale, il supplie l'Emin. S. pour l'absolution et la dispense. La réponse, etc. »

S'il s'agit de vœux de chasteté ou de profession religieuse, on rédigera la supplique de cette manière : « NN. se trouve avoir fait vœu de chasteté; mais comme il est en grand danger d'incontinence, il prie pour cela l'Emin. S. de lui accorder la dispense de ce vœu, afin qu'il puisse se marier. »

Enfin, s'il s'agit d'irrégularité, on pourra écrire comme il suit : « NN., étant prêtre, a encouru l'irrégularité, pour cause d'homicide (ou d'avortement, ou de violation de censure, etc.), et, comme il s'exposerait à se diffamer lui-même s'il s'abste-

1. Cf. lib. VI, n. 1143.

nait de célébrer la messe, il supplie pour cela, etc. » Pour l'adresse de la lettre, voici en quels termes elle doit être conçue :

« *A l'Eminentissime et Révérendissime Seigneur, Seigneur et maître, le Seigneur Cardinal Grand-Pénitencier,*

A ROME. »

LXXXVII. Le confesseur à qui aura été confiée l'exécution de la dispense, pourra se servir, pour l'exécuter, après avoir donné l'absolution sacramentelle, de la formule suivante : *Et insuper auctoritate apostolica mihi concessa, dispenso tecum super* (*impedimento primi* (*seu secundi, seu primi et secundi*) *gradus, proveniente ex copula illicita, a te habita cum sorore mulieris cum quà contraxisti* (*aut contrahere intendis*), *ut matrimonium cum illa rursus contrahere possis, renovato consensu; et prolem, si quam suscipies* (*vel suscepisti*) *legitimam declaro. In nomine Patris*, etc. Si la dispense est du vœu de chasteté, il dira : *Insuper tibi votum castitatis quod emisisti ut valeas matrimonium contrahere, et illo uti, in opera quæ tibi præscripsi dispensando commuto. In nomine*, etc. » Si quelqu'un, nonobstant le vœu de chasteté, s'était marié, il ajoutera : « Item non obstante castitatis voto quod emisisti, ut in matrimonio remanere, et debitum conjugale exigere possis, auctoritate apostolica tecum dispenso. In nomine, etc. » Si l'on voulait ensuite connaître quelles sont les facultés de la sacrée pénitencerie pour dispenser dans les empêchements de mariage ou dans les cas réservés au pape, dans les censures, les irrégularités, les vœux, les serments, les restitutions incertaines, on n'aurait qu'à voir dans l'ouvrage [1]

TROISIÈME POINT

Du divorce.

LXXXVIII. Du divorce quant au lien, *quoad vinculum*. — LXXXIX. Du divorce quant au lit, *quoad torum*, et pour combien de causes ce divorce

1. Lib. VI, n. 144, et lib. VII, n. 470

peut avoir lieu : 1° pour délit; 2° pour cause de maladie; 3° Par l'effet du consentement des deux époux. — XC. 4° par l'effet de la crainte d'un certain mal. — XCI. 5° Pour cause d'adultère. Mais 1° il faut que l'adultère soit complet et certain; 2° si l'époux est tenu de se séparer. — XCII. Cas dans lesquels il ne peut se séparer de l'adultère. — XCIII. Du droit de réclamer la partie qui a commis l'adultère. — XCIV. Si le divorce peut se faire d'autorité privée. — XCV. Le divorce étant fait, lequel des deux époux peut se faire religieux, etc ?

LXXXVIII. Le divorce peut se faire de deux manières : quant au lien, et quant au lit, *quoad vinculum*, et *quoad torum*. Le divorce, pour ce qui est du lien, est permis dans trois cas seulement, 1° si l'autre époux vient à mourir; 2° si de deux époux infidèles, l'un se convertit à la foi, au moins si l'infidèle ne veut pas cohabiter pacifiquement sans faire injure au Créateur; 3° si, avant de consommer le mariage, dans l'intervalle de deux mois accordés par la loi pour cette fin, un des époux entrait dans un monastère. Ainsi donc, entre les infidèles, le mariage, bien que valide, n'est point pour cela indissoluble; mais il devient indissoluble quand les deux époux se convertissent à la foi, pourvu qu'ils le consomment après leur conversion; autrement le pape dans quelques cas (mais très-urgents) peut même, le dissoudre. Si ensuite un seul des deux se convertissait à la foi, il ne pourrait contracter d'autre mariage, excepté dans le cas (comme il a été dit) où l'autre voudrait l'induire à pécher ou bien ne voudrait point cohabiter sans offenser le nom de Dieu, comme il a été exprimé au chapitre *Quanto*, *de divort.* Cela avait ainsi lieu anciennement, selon ce qu'écrit l'Apôtre I *Cor.*, VII), parce qu'autrefois les nombreux miracles qu'opéraient les fidèles convertissaient un grand nombre d'infidèles; mais aujourd'hui que ces miracles ont cessé d'être si fréquents, Sanchez, Ponce, Tournely, Concina, les docteurs de Salamanque, et d'autres avec le commun des théologiens, ont raison de dire qu'il n'est plus permis de cohabiter avec l'époux infidèle, à cause du danger de perversion : c'est pourquoi à présent, si l'époux infidèle, après avoir été averti, ne veut point se convertir, le fidèle peut et doit le quitter; bien plus, il peut même passer à de nouvelles noces, comme le prouvent les ins-

tructions de Grégoire XIII et de saint Pie V [1]. Pour ce qui est ensuite du mariage des fidèles, il est certainement indissoluble, tant qu'ils vivent, à moins que l'un d'eux, avant qu'il ne l'ait consommé, n'entre dans un monastère. C'est pourquoi l'on donne aux époux nouvellement mariés deux mois pendant lesquels ils ne sont point tenus de se rendre le devoir conjugal, comme le prouvent le canon *Si quis conjux*, 27, q. 7, et le concile de Trente, session XXIV, canon 6. Or, si quelqu'un entrait dans un monastère après l'expiration des deux mois, la profession qu'il y ferait serait illicite, mais non point invalide, comme le disent communément Sanchez, Ponce, les théologiens de Salamanque, Trullench [2], etc. Cela néanmoins doit s'entendre, pourvu que le mariage ne soit point nécessaire pour légitimer des enfants ou pour réparer un scandale ou le déshonneur de l'épouse, puisque alors le mari ne pourrait la délaisser, pas même en se faisant religieux [3] C'est ensuite une question si le pape peut par dispense dissoudre un mariage ratifié, *ratum*. Il y a là-dessus deux sentiments probables. Ponce, Gonet, saint Bonaventure, Scot, Castropalao, Soto, etc., le nient, en disant que le mariage ratifié est de la même nature que celui qui est consommé, et que par conséquent il est indissoluble de droit divin. Mais Bellarmin, Sanchez, Cajetan, Navarre, Vasquez, Coninck, les théologiens de Salamanque, etc., l'affirment en disant que le pape, comme vicaire de Jésus-Christ, peut dispenser dans quelques-unes des choses qui sont de droit divin [4], mais qui concernent les actes humains, quand il y a cause urgente, comme serait, dans notre cas, par exemple, un état d'impuissance survenu dans les époux, ou un scandale imminent, ou l'intérêt du bien public. D'autres admettent même pour cause suffisante des discordes à craindre, la disparité de condition, une maladie contagieuse, et même le consentement mutuel des époux; mais c'est à bon droit que le P Concina n'admet point ces motifs, au moins quand il ne s'y joint pas

1. Cf. Lib. VI, n. 957. — 2. Ibid., n. 958. — 3. Ibid.
4. De jure divino.

l'intérêt du bien commun; autrement, en vérité, il n'y aurait plus guère de stabilité dans les mariages [1]

LXXXIX. Quant au divorce par rapport au lit et à l'habitation, tout en laissant subsister le lien conjugal, il y a cinq causes pour lesquelles il peut se faire 1° : si l'un des époux commettait quelque délit pernicieux à l'autre, comme s'il tentait de l'induire à pécher, ou s'il apostasiait, puisqu'alors la partie innocente peut et doit même le quitter, s'il y a pour elle danger de perversion, et si le délit est public et que le divorce se soit fait par sentence de l'Eglise, alors l'époux innocent peut même se faire religieux, comme on le prouve par le chapitre *De illa, de divort.* [2]. 2° Si l'un des époux se trouve frappé de lèpre ou de tout autre mal contagieux, ou bien s'il est fou furieux, ou adonné au sortilége, ou bien encore obsédé du démon, car l'autre peut bien alors se séparer de lui, s'il y a danger probable de quelque dommage [3]. Cependant, dans le cas de la lèpre, saint Thomas [4] dit que celui des deux qui ne l'a pas, est tenu de rendre le devoir à l'autre, mais non toutefois de cohabiter. 3° Si les époux se séparent d'un commun accord, ce qui du reste ordinairement n'est pas permis, à moins que tous les deux n'entrent dans des monastères, ou qu'au moins, la femme se faisant religieuse, le mari ne prenne les ordres sacrés. Toutefois si la femme était sexagénaire, ou même seulement quinquagénaire, et qu'elle fît vœu de continence, Sanchez, Bonacina, Barbosa, Viva, etc., disent que son mari pourrait se faire religieux ou prêtre, quand même elle continuerait à vivre dans le siècle [5]. Si ensuite l'épouse restée dans le siècle ne savait point qu'elle fût tenue dans ce cas de faire vœu de chasteté, Sanchez, Fagnan, etc., soutiennent contre Anaclet cité dans Ferraris [6], que, même après avoir consenti, elle pourrait rappeler son époux, quoiqu'il eût déjà fait profession. 4° Les sévices dont un époux se serait rendu coupable sont encore une juste cause de faire divorce, d'après le chapitre *Ex transmissa, de*

1. Cf. lib. VI, n. 959. — 2. Cf. ibid., n. 973 et 974. — 3. N. 973, v. 4. — 4. Suppl., q. 64, a. 1, ad I. — 5. Cf. lib. VI, n. 875 et 812. — 6. *Bibliot., Conjux.*, n. 23.

rest. spol.; et cela quand même cet époux se serait justement indigné pour quelque délit de l'autre, comme on le voit par le chapitre *Benedicto*, XXXII, qu. I. Sanchez, les théologiens de Salamanque, et les autres disent ensuite qu'il suffit pour le divorce que l'un des époux craigne un mal grave pour lui-même, ou pour ses fils ou bien pour ses parents, de la part de l'autre époux ou des parents de ce dernier; et par mal grave, on entend non-seulement les menaces de mort ou les blessures graves, quand l'époux a l'habitude de se porter à de pareils actes de violence, mais même tout mauvais traitement commis fréquemment et d'une certaine gravité, vu la condition de la personne, par exemple, si c'est une personne noble [1] On demande cependant s'il suffit de donner quelques coups pour justifier le divorce. Ponce, Roncaglia, Sanchez, Silvestre, Armilla, etc., disent avec le commun des autres théologiens qu'il est permis au mari de frapper quelquefois sa femme, pourvu qu'il ne le fasse pas fréquemment ni rudement; c'est pourquoi Sanchez dit que la femme n'a pas le droit de se séparer quand les coups sont légers (les théologiens de Salamanque en exceptent le cas où la femme serait noble); et Roncaglia, Bonacina, Castropalao, ajoutent, avec Sanchez lui-même, quand même les coups auraient été graves, mais une fois seulement, et pourvu qu'on n'ait pas quelque sujet de craindre qu'ils ne se répètent [2] Observez ensuite avec Sanchez, les théologiens de Salamanque, Castropalao, Anaclet, etc., que cette séparation, pour cause de sévices, ne peut se faire sans l'autorité du juge, à moins que le danger du mal à redouter ne souffre pas de retard, ou que l'épouse qui en a l'appréhension ne soit dans l'impuissance de plaider ou d'aller trouver le juge, ou de fournir facilement la preuve du danger qu'elle court [3] 3° Si l'un des époux commet l'adultère, comme on le prouve par le texte de saint Mathieu : « Quiconque renvoie sa femme, à moins que ce ne soit pour cause de fornication, se rend coupable de

1. Cf. lib. VI, n. 970. — 2. Ibid., n. 972. — 3. N. 971.

l'adultère » (qu'il l'expose à commettre)[1]; et par le chapitre *Ex litteris;* enfin par le chapitre *Significasti*, *de Divort.*

XC. Cependant, sur cette cinquième cause de divorce, qui est l'adultère, il y a plusieurs observations à faire. Observez 1° que, pour divorcer, « requiritur adulterium perfectum cum effusione seminis, » comme le disent avec plus de probabilité Sanchez, les théologiens de Salamanque, Escobar, Filliuccius, Bonacina, Ledesma, etc., contre Soto, Sylv., Concina, etc. « Quia nomine fornicationis intelligitur consummata per seminationem, qua fit carnis divisio[2]. » Or, il ne suffit point d'avoir quelque probabilité de la chose, mais il faut qu'il y en ait une telle présomption, qu'elle fonde une certitude morale, comme le disent communément Soto, Sa, Viva, avec saint Bonaventure, saint Antonin et saint Thomas[3], comme serait, par exemple, « si testes asserant, vidisse solum cum solâ, nudum cum nudâ in eodem lecto jacentem, » ainsi qu'il est dit dans le chapitre *Litteris*, XII, *de Præsumpt.* De plus, on entend que les susdites circonstances soient conjointes : car il ne suffit point qu'il soit trouvé *solus cum solâ*, comme le disent Sanchez et Navarre. De même *per se soli amplexus*, *tactus et oscula*, ne suffisent point, comme le disent Ponce, Viva, Sanchez, Lapalud, Barbosa, Navarre, Castropalao, etc. D'un autre côté, les mêmes auteurs, Sanchez, Viva, Castropalao, avec d'autres, disent qu'au tribunal de la conscience, il suffit qu'une personne digne de foi atteste l'adultère, ou bien en donne quelque fort indice. Il suffit encore (comme le dit Castropalao, avec Menochius), d'une lettre de la femme, où elle avoue son adultère. Je pense pareillement qu'il suffit « si solus cum solâ aspiciatur in eodem cubili[4]. An autem liceat facere divortium ob sodomiam, aut bestialitatem a conjuge commissam, negant Innocentius, Abulensis, etc., quia hæc crimina non sunt fornicationes. Affirmant vero communiter, Sanchez, Soto, Castropalao, Salmanticenses, Concina, etc., quia, ut aiunt, jam ille fidem conjugalem lædit,

1. Quicumque dimiserit uxorem, nisi ob fornicationem, mœchatur. (*Matth.*, XIX, 9.) — 2. Cf. lib. VI, n. 962, q. 3. — 3. In VI, dist. 35, q. 1, a. 3, ad 4. — 4. Cf. lib. VI, n. 961.

carnem cum alio dividendo. » Du reste, Ponce dit très-bien que ce sentiment, bien qu'il soit communément admis, n'est appuyé sur aucune preuve rationnelle, parce que toujours on peut répondre que « sine copula naturali caro non dividitur [1] »

XCI. Observez 2° que l'adultère de la femme considéré en lui-même n'impose au mari aucune obligation de se séparer d'elle. Le motif de la corriger, s'il n'y a pas d'autre moyen, peut seulement lui en faire un devoir, comme le disent saint Thomas [2], saint Bonaventure, Cajetan, les théologiens de Salamanque, etc., pourvu toutefois (comme cela s'entend) qu'il n'ait point à souffrir de la séparation une grave incommodité, comme le disent communement saint Antonin, Ponce, Castropalao, Soto, les théologiens de Salamanque, Bonacina, Sanchez [3], etc. Il peut encore y être obligé par le besoin d'éviter le scandale, c'est-à-dire de faire voir qu'il ne consent point au péché de la femme, comme le disent saint Thomas, dans l'endroit cité, Sanchez, Ponce, les théologiens de Salamanque, etc., et comme il est dit dans le can. *Si vir, de adult*, ainsi que dans le can. *Non solum*, 6, caus. 28, 1. Mais cela s'entend 1°, comme le disent Ponce, Sanchez, les théologiens de Salamanque, saint Antonin, etc., si l'adultère est public; 2°, cela s'entend, comme le disent communément Laymann, Bonacina, Tolet, Cajetan, etc., s'il n'y a pas d'autre moyen de réparer le scandale, et pourvu que le mari n'ait point une cause juste de ne pas se séparer, comme il en serait s'il restait en danger d'incontinence, ou de souffrir quelque grave dommage, ou bien s'il craignait que sa femme laissée à elle-même n'en devînt pire; d'où saint Antonin conclut : « Donc il n'est point obligé de congédier sa femme avec perte de son droit sur elle et danger pour lui-même [4]. » Bien plus, il est probable, comme l'ajoutent Castropalao, Laymann, etc., avec le même S. Antonin, que, pourvu que le mari donne à connaître son improbation du péché de sa femme, il n'est tenu à rien autre chose ; parce qu'en ce cas

1. Cf. lib. VI, n. 962. — 2. Suppl., q. 63, a. 2, ad 1. — 3. Cf. lib. VI, n. 963, à ce mot : *Qu.* 1.

4. Ergo cum detrimento juris sui et periculo, non tenetur (uxorem) expellere.

le scandale que les autres prendraient de sa conduite serait pharisaïque[1]. A son tour, la femme peut aussi être tenue de se séparer de son mari, non sans doute pour lever le scandale, puisque on ne supposera jamais qu'une femme consente à l'adultère de son mari, mais pour corriger ce dernier. Du reste, c'est avec raison que Suarez, Castropalao, les théologiens de Salamanque, et d'autres disent que rarement la femme est obligée à cela, parce qu'il est difficile que les corrections des pauvres femmes portent des fruits, et que difficilement aussi elles peuvent sans s'incommoder notablement se séparer de leurs maris. De même rarement sont-elles tenues de refuser le devoir à leurs maris pour un semblable motif de correction, d'autant plus qu'en le leur refusant elles les rendraient pires : ainsi pense saint Antonin, Bonacina, Sanchez, et Filliuccius [2]. Si ensuite l'époux coupable s'est amendé et qu'il soit en danger d'incontinence, il conviendra que l'autre qui est innocent le reçoive, s'il le peut commodément, comme le disent les théologiens de Salamanque; mais pour moi, je n'oserais lui en faire une obligation sous faute grave (comme le voudraient Busembaum, Concina, etc.) ; car, d'un côté, le Seigneur l'a déclarée exempte de l'obligation de le recevoir, et que, de l'autre, la charité ne semble pas imposer à personne une obligation aussi onéreuse que serait celle de passer sa vie avec celui qui nous aurait manqué de fidélité. C'est en vain qu'on nous opposerait le chapitre *Si vir, de adult*, où il est dit : « Il (le mari) doit, mais non souvent, recevoir la femme pécheresse[3]; car la Glose explique « ce qu'il doit » de cette manière : « Il doit par devoir d'honnêteté, mais non de nécessité [4]. »

XCII. Observez 3° qu'il y a quatre cas dans lesquels l'époux ne peut divorcer d'avec une épouse adultère, savoir : 1° s'il s'est rendu lui-même coupable d'adultère. Il est probable néanmoins, dirons-nous avec Sanchez, Concina, Bonacina, les théologiens de Salamanque, Viva, etc., que quand l'un des deux est amendé,

1. Cf. lib. VI, n. 963, à ce mot : *Quod.* — 2. Ibid., n. 664.
3. Debet, sed non sæpe recipere peccatricem.
4. Debet debito honestatis, non necessitatis. — Cf. lib. VI, n. 965.

il peut se séparer de l'autre qui s'obstinerait dans l'adultère, bien que le sentiment contraire de Ponce, de Discastillo, de Ledesma, de Hurtado, etc., ne manque pas non plus de probabilité[1] 2° Si l'un consent à l'adultère de l'autre, comme on le prouve par le chapitre *Discretionem, de eo qui cogn.*, etc. Mais il ne suffit point pour présumer ce consentement, que le mari ait donné à la femme l'occasion de commettre l'adultère en la quittant, ou en la maltraitant, comme dit le texte ; il ne suffit point non plus qu'il ait dissimulé son crime, s'il n'avait pu l'empêcher sans s'incommoder gravement ; ainsi pensent avec le commun des théologiens, Sanchez, Bonacina, Concina, Per., les docteurs de Salamanque, etc., conformément à la doctrine de saint Thomas[2]. 3° Si la femme avait commis l'adultère sans sa faute, c'est-à-dire si elle avait été opprimée par violence (mais non si elle avait consenti par crainte grave, comme l'observe Sanchez), ou bien si l'adultère avait eu lieu par suite d'une erreur non coupable ; ainsi pensent communément les docteurs avec saint Thomas[3]. Néanmoins Dicastillo dit que si le mari, croyant la femme morte, en connaissait une autre, il ne serait pas permis à la femme de le quitter ; mais non point réciproquement qu'il ne soit pas permis au mari de quitter sa femme en cas semblable[4]. 4° Si l'injure avait été remise, soit avant, soit après le divorce, comme on le présume quand l'innocent, bien qu'il se souvienne de l'adultère, « sponte coit cum adultero, aut manet in eadem « domo, mensa et toro, maxime si accedant amplexus, tactus « et oscula ; » ainsi pensent saint Thomas[5], Sanchez, Dicastillo, Trullench, etc. Néanmoins Sanchez, Filliucius, les docteurs de Salamanque, Aversa, Villalob., etc., observent que si réellement l'époux, par les actes ci-dessus énumérés, n'entend point remettre l'injure, il peut toujours en conscience se séparer[6].

XCIII. Observez 4° que, quand même le divorce aurait été prononcé par sentence de juge, l'époux innocent aurait toujours le droit de rappeler à lui l'adultère, comme l'enseignent com-

1. Cf. lib. VI, n. 966. — 2. Cf. *Suppl.*, q. 62, a. 1. — 3. Ibid. — 4. Cf. lib. VI, n. 966, à ce mot : *Tertius.* — 5. *Suppl.*, q. 62, a. 1. — 6. Cf. lib. VI, n. 966, à ce mot : *Quær.*

munément (contre Soto) Sanchez, Silvius, Sa, Castropalao, Ponce, Bonacina, les docteurs de Salamanque, Guttierez, etc., avec saint Thomas qui a dit : « Comme le divorce a été établi en faveur du mari, il ne le prive pas du droit de demander le divorce conjugal, et de rappeler son épouse ; celle-ci est donc tenue de rendre le devoir, et de revenir à son mari, s'il la rappelle[1]. » Et pour cela il n'est pas besoin (comme le dit très-bien Sanchez) d'une nouvelle sentence du juge. Du reste, Castropalao observe sagement avec Guttierez que la femme adultère pourrait difficilement être obligée de retourner vers son mari, parce que toujours elle peut justement craindre le danger de mort ou de tout autre mauvais traitement, à moins qu'elle n'ait, pour se persuader le contraire, des raisons probables[2] Mais on doute, 1° si, quand l'époux innocent est tombé lui-même en adultère, mais après que le divorce a été accompli par sentence du juge, il est tenu de retourner vers l'épouse adultère qui le rappelle. Ponce, saint Antonin, saint Bonaventure, Coninck, Soto, etc., l'affirment ; mais Sanchez, Bonacina, Filliuccius, l'école de Salamanque, Réginald, et d'autres à la suite de saint Thomas [3], le nient avec beaucoup plus de probabilité. La raison en est que le premier coupable, a été, en vertu de la sentence du juge jusque là entièrement dépouillé de tout droit sur l'autre innocent. Néanmoins saint Thomas dit avec le commun des théologiens que, dans ce cas, le juge peut bien contraindre le second adultère à se réunir avec le premier, pour réparer tant le mal qu'il a fait à son âme, que le scandale qu'il a causé aux autres [4].

XCIV. On doute 2° si la partie innocente peut faire divorce de son autorité propre. Il y a, sur ce point, trois opinions probables : la première le nie absolument avec Bellarmin, Aversa, Concina, appuyé de saint Thomas. Un deuxième distingue, avec Laymann, Ponce, saint Antonin, les docteurs de Salamanque, etc.

1. Cum divortium sit in favorem viri, non aufert ei jus revocandi uxorem; unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire, si fuerit revocata (*Suppl.*, q. 62, a. 6, ad 3).

2. Cf. lib. VI. n. 967. — 3. *Suppl.*, q. 62. a. 6. — 4. Cf. lib. VI, n. 967 dub. 2.

Elle l'affirme, si l'adultère est notoire ; mais elle le nie, s'il est occulte, parce qu'alors on manifesterait injustement l'infamie de la partie adultère. La troisième opinion, enfin, l'affirme sans distinction avec Sanchez, Soto, L'Abbé Bonacina, Sa, Filliuccius, Ledesma, Reginald, etc., soit que l'adultère ait été public, ou qu'il soit resté occulte. S'il est public, ils le prouvent par le chapitre *Ex parte, 9, de Sponsal.,* où il est dit : « Il n'est permis à personne de congédier sa femme sans qu'elle se soit rendue manifestement coupable de fornication [1] » Par conséquent il est permis de la quitter, si la fornication est manifeste. Si, au contraire, l'adultère est resté occulte, les mêmes théologiens le prouvent par le chapitre *Dicit Dominus*, XXXII, q. I, où il est dit: « Du moment où il y a fornication, ou soupçon de fornication; » (par ce mot *soupçon* il faut entendre ici un soupçon violent qui fonde une certitude morale, comme il a été dit au n° 93), « on est libre de renvoyer sa femme [2] » Le canon porte « on est libre, » *libere*, et par conséquent, il n'est besoin ni de sentence, ni d'autorisation, puisque le Seigneur a permis à l'homme en termes absolus de se séparer de l'épouse adultère. Et j'estime plus probable ce dernier sentiment, au moins quand l'adultère est du côté de la femme ; puisqu'il serait trop dur d'obliger le mari à rendre publique, par un jugement, la trahison de son épouse avec un perpétuel opprobre qui en résulterait pour soi-même. Si jamais le juge l'obligeait ensuite à cohabiter, Bonacina dit très-bien qu'alors il ne serait tenu que de cohabiter, mais non de rendre le devoir [3].

XCV Observez en dernier lieu qu'une fois la séparation faite par sentence, l'époux innocent peut se faire religieux même malgré la partie coupable, comme on le prouve par le chapitre *Agathosa*, XXVII, q. 2, et s'engager même dans les ordres sacrés comme le disent communément les docteurs. Au contraire, l'adultère ne peut se faire ni religieux ni prêtre, s'il lui manque

1. Nemini licet uxorem suam sine manifesta causa fornicationis dimittere.
2. Ubicumque fornicatio est vel fornicationis suspicio, libere dimittetur uxor.
3. Cf. lib. VI, n. 960

la permission de l'autre, à moins que l'autre n'ait pris un état obligatoire à perpétuité. Autrement, il pourrait, même après avoir fait profession, être rappelé par l'époux innocent et être obligé de rendre le devoir. Nous avons dit : *s'il lui manque la permission;* mais il suffit pour cela de la permission même tacite, par exemple, si l'autre, sachant que l'adultère veut changer d'état, ne l'empêchait pas, quoiqu'il pût le faire sans aucune peine. Il suffit encore, comme le disent Sanchez, Concina, Bonacina, les théologiens de Salamanque et d'autres, d'après le chapitre *Gaudemus, de convers. conjug.*, que l'autre, quoique invité à se réconcilier, refuse de le faire. Bien plus, Ponce, Sanchez, Castropalao, etc., ajoutent qu'il suffit que l'adultère ne soit point appelé dans l'intervalle de deux ans, comme le prescrit l'authentique *Sed hodie, cap. ad. L. Jul., de Adul.*[1]. Remarquez enfin à ce sujet que le divorce étant une fois accompli juridiquement, c'est à l'époux innocent à élever les enfants, et que, quant aux charges, si c'est le père qui a été le coupable, c'est à sa charge que les enfants doivent être élevés, comme cela est exprimé dans l'authentique *Si pater, cap. Divort. facto*, etc. Et de même c'est aux charges de la mère que les enfants doivent être élevés, si c'est elle qui ait donné lieu au divorce, comme le disent communément Laymann, Castropalao, Sanchez, Silvestre, La Palud, etc., contre quelques-uns. Néanmoins Sanchez observe, avec le commun des théologiens, qu'il est besoin de la sentence du juge pour imposer l'obligation de pareilles charges [2]

1. Lib. VI, n. 976. — 2. Ibid.

FIN DU TOME SEPTIÈME DES ŒUVRES, ET DEUXIÈME DE LA PARTIE MORALE.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE SEPTIÈME VOLUME

Pages.

FIN DE LA TABLE DU TOME SEPTIÈME DES ŒUVRES,

OU DEUXIÈME DE LA PARTIE MORALE.

Saint-Quentin. — Imprimerie JULES MOUREAU.